أحمد بيضون

مداخل ومخارج

مشاركات نقدية

مَدَاخِل وَمخارج

مُشاركاتٌ نقْديّة

الطبعة الاولى
١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٤٢٨ ص ب ١١٣/٦٣١١ بيروت - لبنان

أحمد بيضون

مداخل ومخارج

مشاركات نقدية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الصفحات
(مدخل - مخرج)

تنتشر هذه النصوص على خمس سنوات قريبة بعيدة ، من 1976 إلى 1980 . وحين أعود إليها اليوم ، أتذكر أنها (ومعها ثلاث مقالات أخرى أو أربع ونحو من عشرين نصاً شعرياً ونص سينمائي واحد)[1] كانت رحلات أو عطلاً أخرجتني من عمل طويل - عمل كتابة أيضاً - غطى تلك الأعوام نفسها وتحصّل منه كتاب لم ينشر بعد .

على أن ما كنت أجنيه من تلك « العطل » لم يكن الراحة ، في أي حال . كان كل من هذه النصوص ، حين أباشر الإعداد له ، يضاعف من هم إعداد الكتاب ، إذ يدخلني في حالة من الشك الخفيف حيال هذا الأخير : الشك في أن أقوى على العودة إليه بعد ثلاثة أيام أو بعد أربعين ، أي عند الفراغ من المقالة العتيدة . فكنت أستعجل إنجاز المقالة لأطمئن إلى إمكان الدخول مرة أخرى في ذلك الخمول الحزين ، المضطرب بين حين وآخر بفكرة أو بفقرة ، الذي كان يعتريني لساعات عدة كل يوم ، أمام بطاقات الكتاب وأوراقه .

---

(1) أخرجه للسينما برهان علويّة تحت اسم بيروت اللقاء سنة 1981 .

أما المقالة نفسها فكانت تحتلني طيلة مخاضي بها . . كان أمرها مختلفاً عن أمر الكتاب ، لأنها كانت تفرض عليّ درجة من التعبئة مختلفة عن ذلك الخمول الحزين . كنت أصر على الإحاطة سلفاً ـ ما أمكن ـ بأطراف النص قبل أن أكتبه . ولكن الأمر كان يستحيل عليّ دائماً . أعيد توزيع العناصر ، في كتاب بويش(2) مثلاً ، على العناوين المفترضة لأقسام المقالة ، حتى يزوغ بصري بين الجداول التي رسمتها على أوراقي حصراً لمدارات الكتاب ولأرقام الصفحات المقابلة لكل منها . . أعيد مرتين أخريين قراءة مجموع مقالات لوضاح شرارة كنت أحسبني أفضل العارفين بها في البلد كله . . أقرأ كتاب طلال الحسيني خمس مرات أو سبعاً أو أكثر ، لا أدري . ولا يجديني هذا كله شيئاً من طمأنينة . لا أضع تصميماً ، من فرط الرعب ، بل عبارة هنا وسطراً هناك . وحين أباشر « الصياغة » يلازمني هاجس لم يفلح في تبديده طول الإختبار : وهو ان الرحلة كلها ، إن تجاوزت الصفحة الأولى فلن تتجاوز الثالثة . بل إن الكتاب الذي غطى ـ في دفاتري ـ نحواً من ستمائة صفحة ، حسبته ، أيام كانت مواده تتراكم على البطاقات ، سيستنفد أغراضه في عشر صفحات أو عشرين . والأمر نفسه يقال عن هذا « التقديم » الذي ما أزال ، منذ أشهر ثلاثة ، أؤجل الإقلاع عن التدخين (مجدداً) إلى ما بعد الإنتهاء منه . فماذا تراني قائلاً (كاتباً) بعد هذه الصفحة الأولى ؟ أراني قائلاً ، أولاً ، إنها (هذه الصفحة) لم تكن مقررة ، في باديء الأمر ، وإن الإقلاع عن الكتابة أمر وارد عندي ، في كل وقت ، وإن لم يكن مقرراً هو الآخر .

(2) موضوع المقالة الثانية هنا .

إذ ما هي هذه العطل التي منحتني إياها النصوص المجموعة ها هنا ؟
لم تكن العطل المذكورة إلاّ خروجاً من الكتابة إلى الكتابة ، من انسياب، الوقت بين صفحة اليوم وصفحة الغد ، في يأس دؤوب من بلوغ نهاية ، إلى الوقت المشحون بترقب البداية (بداية الصياغة) ثم بتوتر يستغرق اليوم كله في ثلاثة أرباع الصفحة . وذلك أن هذا كان هو معدل اليوم : ثلاثة أرباع الصفحة . . أكتبها في ساعة أو نحوها . . ساعة مقطعة أو موصولة ، ولكنها تستغرق اليوم كله . . تستغرق دوام العمل أولاً ، فتحيل كل الزوار إلى ثقلاء وكل مهمة طارئة إلى عدوان ، أو تضيع بقية الدوام - إن وفرها الزوار والمهمات - في مداراة العجز عن المضي قدماً نحو صفحة أخرى . . ولو ان جملاً كانت تحضر من أقسام لاحقة . . أقسام دون بلوغها خرق القتاد . وتستغرق الأرباعُ الثلاثة القادمة ساعة الغداء أيضاً ، فتمنع الإنصراف إلى أهل البيت محيلة الحديث بيننا إلى رفع عتب لم يكن يرتفع ولا يخفى . ثم إنها تعكر القيلولة بعد أن تبررها . وتنفع في المساء حجة لرفض الذهاب إلى السينما أو رد زيارة . « أريد أنْ أكتب ! » ، كنت أقول . هذا إن كان الدفتر معي ، وهو ، في معظم الأيام ، يكون . وكان الأمر ينتهي - إن بدأ - إلى خمسة أسطر تضاف من خلف الطاولة أو من أمام التلفزيون . كان أمر الأسطر هذه ينقضي في دقائق ثم تنقضي السهرة أمام التلفزيون . . تنقضي في شتم برامجه غالباً ، ويفتضح أمر شرودي عنه كلما وفد سؤال من تضاعيف شرود آخر : « ماذا قال ؟ » أو « ماذا حصل ؟ » . . فلا نكاد نلتقط من البرامج إلاّ الأخطاء النحوية في نشرة أخبار ومأثورات التفاهة في رواية مسلسلة . أما عذر هذا الأسلوب في السهر فيكون وهن ما بعد العشاء الذي يمنع الكتابة . فإن لم يكن الدفتر معي ، كانت الحجة في رفض الذهاب إلى السينما أبلغ : « أريد أن

أستريح الليلة لئلا يضيع مني نهار الغد » ، أي لئلاّ أقصّر دون الأرباع الثلاثة المقبلة ، « شبر العلى والمكارم » . .

بلى كان شيء ما يحصل في لحظة ما ، لا بدّ من الإشارة إليه تفادياً لإغراءالمبالغة . طفرة أو طفرتان في غضون الصياغة . تأتي الطفرة مبكرة أحياناً ، مع بدء الفقرة الثانية . إذ يظهر أن زحاماً أخذ يتكون ، فيه مناطق سود ومناطق رمادية ، وفيه نقاط ضوء قليلة هي عبارات أو عناوين كثيراً ما تستقر فوق ورقة على حدة . ويتمشى في الزحام شعور متردد ، هو بين الرضا عن الفقرة المنجزة والأمل في أن يفضي الأمر بهذا الزحام إلى المثول منظوماً في صفحات متراصة . وقد تحصل طفرة أخرى ، بعيد انتصاف المقالة ، أو قبل نهايتها ببضع صفحات أو عند حصر العناصر المتبقية ـ أو توهّم حصرها ـ على الورقة المنفردة . فيظهر الحشد الداخلي منتظماً ما أمكن الإنتظام . بل يصير الإنقطاع عن الكتابة يومين أو ثلاثة أمراً غير مريب وإن لم يكن مستحسناً ولا مرغوباً فيه . فالمستحسن هو الخلاص ، دفعة واحدة ، من هذا الزحام الذي استحال حشداً . إذ هو سيستمر ناصباً صيوانه على حياة كل يوم إلى أن تنجز المقالة . ولو انها صائرة ، لا محالة من بعد ، إلى نقطة الختام(3) .

(3) حصل لي مراراً عدة أن عادرت نصوصاً (بينها كتب) بعد شوط قطعته في الإعداد لها ، وقبل مباشرة الصياغة . ولم يحصل إلاّ نادراً ـ مرتين إن لم تخنّي الذاكرة ـ أن بدأت الصياغة ولم أنجزها . فالفقرة الواحدة المنجزة أقدر على الشد والإلزام من مائة كتاب قرىء ـ في سياق الإعداد ـ وألف بطاقة نظّمت . أذكر أن أولى المقالتين المشار إليهما كان موضوعها مضامين التعليم اللبناني (كتبت غيرها في هذا الموضوع ، بعد العزوف عنها مدة طويلة) . . ولم أكن كتبت منها إلاّ جملة واحدة أحفظ بدايتها : « ما ينبغي قوله بادىء بدء هو أنه لا . . » وأجد اليوم أن مقالة هذه بدايتها ما كان ينبغي لها . . أن تبدأ ولا أن تنتهي . كان هذا قبل عشرة أعوام أو تزيد . وقد بقيت الورقة في البيت ، طويلاً ، تنتقل ، وعليها الجملة المذكورة ، بين ركن وآخر ، فأجدها تحت أنفي ، من =

وكانت تقع أعياد بالطبع . أيام ذات ثلاث صفحات . ذات أربع . ذات ست . ولكن ذوات الست هذه قد لا تبلغ الستة عدداً . وما هي العطل مرة أخرى وما هي الأعياد حين ينقضي اليوم عطلاً ـ لا عطلة ـ بين الصفحة والصفحة من المقالة ، وتنقضي الشهور والسنوات أعطالاً بين الفصل الأول من الكتاب والمقدمة (إذ هذه الأخيرة ـ أو الأولى ـ هي آخر ما يكتب) ؟ قبل أن تقرأ المقالة منشورة ـ يا فرحتك ! ـ يقترح عليك أحدهم مقالة أخرى ، وهذا أعظم شراً من أن تقترحها أنت على نفسك ، لأن تمديد الأجال لنفسك أمر سهل عليك وعليها ما بقي سراً . . ولكنك تفشيه إيثاراً للشرور العظيمة ، أو يقترح عليك أحدهم ، إذن ، مقالة أخرى ، وهذا أمر فاش سلفاً ، فيدخل فيك العطل شهراً أو أربعة وتقرأ المقالة السابقة منشورة ـ يا فرحتك ! ـ وأنت في حال العطل .

***

كنت أقرأ المقالة منشورة مؤملاً ـ بلا يقين ـ أن تكون هذه هي المكافأة . ولا أكتم (لا أكتم شيئاً ، إن استطعت) أن شيئاً من السرور كان يتسرّب إليّ من السطور المطبوعة ، فأؤجل إلى فرصة أخرى قراءة مقالة أخرى أو ثنتين نشرهما بعض الأهل أو الأصدقاء في العدد نفسه . وكانت الفرصة المذكورة لا تسنح أبداً في بعض الحالات . شيء من السرور ، أقول . شيء قليل لأن الفاصل بين القراءة الأولى للمقالة

حين إلى حين ، حيث لا أحتسب إلى أن حزمت أمري على تمزيقها ، تخلصاً من هذه اللقاءات . . وأما المقالة الثانية فكانت في وجود أوزان لأصناف الشعر العربي المعاصر كافة وفي صلة الموسيقى بالدلالة فيها وفي قيام كل منها على « الإخلال » بصنف يقابله من أصناف النثر . وقد دبجت منها عشر صفحات ثم ردعتني الصعوبة عن المضي قدماً . بدا لي انه لا بدّ من التفرغ ثلاثة أشهر أخرى إلى ستة في سبيل الوصول إلى الصفحة الثلاثين أو الأربعين . كان هذا قبل نحو من عامين .

المنشورة وقراءة المخطوطة قراءة أخيرة كان رهيفاً بحيث يكاد يدق عن الإحساس . ولكنه كان موجوداً . كان موجوداً في هذه الصورة الناجزة التي تتخذها الفقرات والحواشي ، حين تبرز لك مطبوعة . وهي صورة تكفي ، بما هي مسافة ، لاستشعار الرونق والإحكام في هذا الكلام الخارج ، قبل أسابيع ، من خليط داخلي مريب . . من ذاك الخليط الذي كانت تنتشر على صفحته ، انتشار بقع السمن على صفحة حساء فاتر ، خاطرة عنيدة : وهي انه ليس عندي ما أقوله ، أو أن ما عندي قليل للغاية [4] . كانت البقع تنزاح ، عند مطالعة النص المطبوع ، ويبتعد الخليط والحساء إلى الداخل خطوة أو خطوتين وتظهر أشكال الحروف ، في حبرها الأسود ، في غيبة كل شطب وكل إضافة بين سطرين أو في الهامش ، وكل تنقيح ، متسربلة صلابة شبه معدنية يتجمع ألقها ويومض وميضاً جديداً في مكان ما أو مكانين من كل فقرة وفي بعض الحواشي أيضاً ، إذا وجدت . على أن الأمر لم يكن ينقضي بلا خيبة أو خيبات . فلا يندر ، عند منعطف من جملة إلى أختها أن أتذكر عبارة أو جملة معترضة أو كلمة ـ عنواناً لفكرة بقيت ، عند ورودها ، غبشة ، وكانت قد وفدت عليّ أمام

(4) لا تخلو المحاورة من قدرة على التحفيف من عناد هذه الخاطرة . حين تسنح لك فرصة مناسبة لعرض ما تريد قوله في المقالة ، أثناء الإعداد لها ، يقارب العرض أن يكون ـ في حالات ـ صياغة مسبقة بل نشراً مسبقاً . يتجلى الخليط ، في العرض ، عن مسافات ناجزة ، وإن تكن جزئية ، وعن أسئلة . ولا تقل الأسئلة وشكوك المحاور قدرة على جلب الطمأنينة عن المسافات الناجزة . فأنت تتحيل الآن فقرات جلية وأخرى بيضاء أو مرتبكة ، ولكن لا بدّ أنها ، بعد الآن ، ستئوب إلى صورتها المرتجاة . في حالات أخرى يزيدك النقاش حرجاً وفقراً . إذ يأتي العرض متلعثماً أبتر ، ويتكرّس الشعور بالعقم ، وتعود الكتابة ، متى بدأت ، تحدياً له واحتجاجاً متوقراً عليه وعلى موقف المحاور أحياناً . لا أتردد كثيراً في الحديث عما أنوي كتابته حين أجد المحاور المهتم ، لكنني أكتئب حين أعجز عن التبسط وأخشى أن أكون أثقلت إذا أطلت وللمحاور دوره ، بالطبع ، في الوصول بي إلى هذا الشعور أو إلى ذاك

التلفزيون أو في طريق العودة إلى البيت ، ثم سقطت ، مؤقتاً ، من الذاكرة الخؤون وسقطت ، إلى الأبد ، من المقالة المنشورة . ولم تكن تخلو مقالة ـ رغم لحاقي ببعض مقالاتي إلى المطبعة ـ من أخطاء طباعة ثلاثة أو خمسة ، يتكفل كل منها بإفساد جملة كانت بدورها قد أفسدت سهرة برمتها ، أمام التلفزيون ، أو حجبت عن فمي طعم عشاء خرقت به الحمية ، وكنت أتناوله « تمهيداً » لقيام (قد لا يحصل) إلى صفحة جديدة .

إذن كان الخليط يبتعد إلى الداخل خطوة أو ثنتين ، لدى بروز النص مطبوعاً . ولم يكن ذلك البعد كافياً لقطع النص تماماً عن شكوك الداخل ولا لخروج الشكوك ووقوفها صفاً شأنها أمام نص غريب يعجب أو لا يعجب أو يعجب ولا يعجب . كان يبقى التسرّب ، وإن تقطّع ، من أخلاط الداخل ، من سيولته وعكره العضوي إلى معدنية الحبر الأسود وصفو ألقه المبهم . كان قطع المسارب بين النص وما وراء العين ، بين النص والأمعاء يقتضي نسيان المخطوطة تماماً ونسيان عمل الكتابة . وهو أمر يقتضي بدوره أعواماً . اليوم ، أي بعد هذه الأعوام ، إنقطع التسرّب أو جلّه ، وحال الخليط إلى جهد بسيط للاستذكار ، إلى أسئلة صلبة تواجه النص الصلب ، فلا ينبض فيها إلاّ خيوط قليلة من الدهشة والحنين : أين كنت يوم كتبت هذه الحاشية ؟ وهذه صفحة يجهدني فهمها الآن وهذه جملة أراها محتاجة إلى فاصلتين . . وهذا خطأ نحوي ما كان يسعني تفاديه يومها لأنني تعلّمت القاعدة لاحقاً من كتاب . . لسلام الراسي ! . . وهذه فقرة لهثَت كثيراً تحت أثقالها (يا لي ! كنت أحسبها خفيفة الظل) حتى وصلَت إلى ما حسبتُه ـ أو حسبَتْه هي ـ ذات يوم ، قشعريرة الختام . شأن هذه الجملة الآن .

***

بلى تعود صور حين أسأل : أين كنت يوم كتبت هذه الحاشية ؟ ولكنها صور مفصولة عن الحاشية المذكورة ، مفصولة أحياناً عن النص كله . كنت يوم كتبت شيئاً ما ـ أو هذه المقالة نفسها ـ جالساً إلى ذلك المكتب الذي ودعته قبل عامين . كنت مكتئباً ، والقلم موضوع فوق الدفتر . كان جسدي كله مائلاً إلى اليسار ، على الكرسي الدوار ، في جلسة غير سويّة لأنها تفتل الخصر والعنق فتلاً ، ولكنني لا أعتدل . كانت ساقاي ممدودتين تحت المكتب ، والقدم على القدم . وكانت يدي اليسرى تفرك شعر شاربي بين الإبهام والسبابة أو تسند جبهتي وتتحسس بالأنامل الثلاثة الوسطى لزوجتها وهمّ الصلع المقبل والحاجة إلى زيارة للحمام قد تلهينيَ عن الكتابة عصر ذلك اليوم وقد تنفع في تهيئتي للكتابة أثناء السهرة ، والله أعلم . وكانت يدي اليمنى تتلمس آثار الحمية في تضاعيف بطني فتحس بأن مزار الصورة التي تعرفها قامتي لنفسها ـ وترفض أن تتعرف إلى سواها ـ ما يزال بعيداً . وكنت ، في تلك الأثناء أستذكر ، دون جدوى ، إسم العصاب أو الذهان الذي يجمد فيه الجسم ، على هذه الشاكلة ، وأقول إنني لم أحصل منَ سنوات الاهتمام بعلم النفس شيئاً يذكر وإنني لم أعد أحسن الحديث في السياسة وإن مصير قصيدة الشهر على كف عفريت وإن المعاجم وكتب اللغة التي علقتها في سقف المكتبة أثمرت مقالة يتيمة قد لا يكون لها ما بعدها ما دمت لا أفلح الآن في التسوية من جلستي وإن ما بقي من سنوات دراسة الفلسفة لا يغني واننا إن وضعنا السنوات المهدورة جنباً إلى جنب لظهر أن جهلي بات يكبرني سناً أو يكاد وانني دخيل على الحقل الذي أكتب فيه الآن وان ذلك لا يعني انني كنت أصيلاً في حقل آخر ، بل يعني أنني دخيل على كل الحقول باستثناء الكتابة نفسها لأن الكتابة ، شأن العيش ، مستغنية عن تبرير نفسها حتى بطلب

السعادة . سأكتب إذن إن استطعت الاستواء في جلستي ، بعد قليل ، وكل الحقول والمواضيع والأنواع أهون عندي من ضراط الكلاب ، ولكن عليّ أن أقرأ يوماً ما (يوماً ما) كتباً أخرى في التحليل النفسي . ثم إن عبارة كانت ترد (بعد خاطرة مفادها ان الحمام البارد يظهر المرء أكثر ضموراً ويقضي على اللزوجة المبيدة للشعر في آن واحد) . . عبارة ترد وأتركها جانباً وأقول إن العمل في مكتب مطل على البحر ليس على ذلك القدر من الأهمية الذي ينسبه إليه أناس لا أعرف من هم ، وانني لن أشعر بشيء يتعلق بالبحر إذا نظرت إليه وان قلة أهميّة البحر لا صلة لها على الأرجح بوجود بعض المدافع الكبيرة في الساحة التي تلي الشارع من جهة البحر . أعود إلى العبارة إذن وأنتزع من نفسي ـ انتزاع الضرس ـ قراراً بالعودة إلى القلم والدفتر ، يوقف زحف الخوف (المضاف إلى همّ السمنة والصلع) من الوصول ، بعد دقائق أو أسابيع ، إلى الإنهيار التام بسبب العجز عن الكتابة . أكتب إذن وظاهر كفي الأيسر على شاربي ، وعيني على ساعتي ، بين كلمة وأخرى ، إذ يستحسن ألاّ أفرغ من الكتابة إلاّ وقد أزفت ساعة العودة إلى البيت . ولكن ساعة أو أكثر ما تزال بيني وبين تلك الساعة ، وها أنذا سوّدت نصف صفحة تاماً ودوّنت على ورقة أخرى عبارتين سيخرج منهما بعد حمام العصر أو صباح غد فقرة وحاشيتان . وإذ تتراءى ، لعين المخيلة ، من تلك الفقرة جملة بتمامها وعبارات عديدة ، لا يأتي الفرح ، ولكن الكآبة تضمحل ويتأجل الخوف من الغرق . يسع المرء طبعاً أن يمضي الساعة المتبقية في القراءة . إلا أنني أقوم إلى إعداد القهوة فإلى زيارة للمكتب المجاور .

***

ها أنذا عدت إلى حديث الكتابة ، وكنا وصلنا إلى حديث النشر .

وذلك ان الفقرات لا تسوقها الضرورة التي تدعيها . والحق (الحق أقول لكم) أن النشر لا يكاد يغويني إلاّ بالقدر الذي أثبتّ حيثياته أعلاه : أي بقدر ما يحيلني إلى قارىء ملتبس لنصوصي ، إلى تسوية بين الكاتب والقارىء محفوفة بالشبهات من كل جانب . ولا ريب عندي ، مع هذا ، في انني أفضل قرائي على الإطلاق . ولا ريبَ بالتالي في أن النص الذي صنع بي ما صنع يستحق أن يتراجع له الداخل العكر بعض تراجع ، يستحق وميض الحبر الأسود متقطعاً ، يستحق القارىء الفريد الذي هو أنا . تلك هي الجدوى القليلة من سهو الفم عن طعم العشاء المخالف لنظام الحمية ، من جلسة الغيظ أمام التلفزيون ، من العجز عن الإجابة إذا سئلت : « ماذا قال أبو سليم ؟ » ، من توزيع العمر أعطالاً بين المقالة والمقالة . (في هذه العبارة الأخيرة مبالغة لن أستقصي أمرها هنا ، وفيها خطأ ما . . ها أنذا نادم إذن على الإنسياق إليها مرة أخرى ، ولكن لا أجرؤ على شطبها ، ويكفيني العلم بأن ما نكتبه ليست له الضرورة التي ندعيها) .

تلك الجدوى القليلة إذن ، أقول إنها تكاد أن تكون كل ما يغويني في النشر . أما القراء فتدهشني الآن ضآلة مكانتهم في دوافعي إلى الكتابة . ويدهمني الآن(5) ان الكتابة عندي عمل نرجسي . عمل نرجسي شبه خالص ، هذا رغم انني أعدت للتو قراءة هذه المقالات فوجدتها نصوصاً حفيّة بالعالم . فليس بينها واحد لا يدعي تقويم اعوجاج أو درء مصيبة . ولا يحول دون هذا إعلان اليأس (بقدر الإمكان) في أحدها ولا

---

(5) يدهم دهم « الحقيقة » للمريض في نهاية التحليل النفسي . . إذ يحصل له « الكشف » ، ولكن يسعه أن يقول : « كنت أعرف هذا منذ البداية » .

التشبيب بالعرفانية في آخر . فمن قال إن المصيبة ليست في بله الأماني وإن الإعوجاج ليس في تفاهة المعرفة ؟ لذا لن أعجب إن لم يشعر القاريء في أي وقت بأنني لا أخاطبه بل أخاطب نفسي . فإن مخاطبة القاريء هي صيغة للجمل كلها هنا لا تكاد تتخفى (ولعلها إرث من مهنة التعليم) . ولكن الحفاوة بالعالم محصورة ، بمعنى ما ، في مادة الكتابة أو في مضمونها . فلا هي ماثلة في عمل الكتابة ولا في الغاية التي يشف عنها عناء الكاتب ، وهو يكتب ، ولا في عمل القراءة الذي يثوب إليه الكاتب ، بعد النشر . ولا يغني عني شيئاً أن أعود هنا إلى مناقشة ما سمّوه « التزام » الكاتب . إذ الإلتزام لا يكون ، في أحسن حالاته ، إلاّ عيناً قابعة خارج الكتابة ، تغمز من هذا الخارج وتعيد الغمز مبتغية ضبط عمل الكتابة ، وهي ربّما أفسدته . أما عمل الكتابة ذاك فهو الإنشاء ، بمعاني الكلمة كلها ، أي بناء شيء من الذات في خارجها لتأمله . ولا يغني ها هنا أيضاً تذكر اشتراك الكاتب والقراء في أمور كثيرة : من المصير البشري إلى وسط النشأة ـ عادة أو جزئياً ـ إلى اللغة بسائر بناها ومنها قوالب الإنشاء . لا يغني هذا لأنه يدل على أن الإتصال ممكن وحسب ولا يدل على أنه هو الغاية . أو ان هذه الغاية ـ إن صحّ لها الإسم ـ ليست ما يسوق عمل الكتابة نفسه ولا هي ما يصنع وقع المنشور على كاتبه . فهي غاية أورثت من الشخص ـ الكاتب قرارا محسوباً اتخذه في المجتمع ولم يتخذه أمام أوراقه إبان العمل . أعلم ان هذه ليست حال التقرير الذي يفرغ المادة المعلومة في القالب المعلوم ، مثلاً . بل إنه لا يفوتني ان ما أقوله الآن عن الكتابة ـ عن نرجسيتها ـ يعتبر الشعر مختصاً به عادة . ولكنني أحسب ان حال الشعر ، لهذه الجهة ، هي الحال في كل كتابة قائمة على الإنشاء ، أيّاً انتسابها . . أي حال ما لا يكون ماثلاً منه ، في البدء ، إلاّ عكر البدء

وحصى عبارات وخيوط فِكَر شتى ، ثم ينتهي نصاً مُنشأ يحقق للكاتب رغبة السيطرة على خليط البدء حين يتيح له قراءة هذا الخليط مشغولاً (مخطوطاً أو منشوراً)(6) من أوله إلى آخره . وإن لم يكن بد من تقييد هذه الأحكام - إذ يظهر انها لا تصح على كل كتابة - فلأقل إن هذه هي حال الكتابة الغنائية .

***

هذا ويحتاج مني الكلام على علاقتي بالعربيّة ، من حيث هي مفردات وتراكيب ، وبالتالي على أسلوبي في الإنشاء ، إلى بحث شاق . ويحتاج الكلام على علاقتي بالثقافة ، أي بما أقرأ وأعاين وأسمع ، إلى بحث شاق أيضاً ، ملازم للأول . ولما كنت لا أبحث هنا بأدوات مجلوبة ، بل أتذكر مرخياً العنان بعض الإرخاء للتجربة العائدة ، فلا بد من ترك البحث لوقته . غير أن الإستذكار كاف للقول إنني أكتب نقضاً . لم أعد أتعمد الغريب ، منذ زمن ، لأنني أدركت ان الغريب هو مألوف عصر آخر . وتعلّمت ألاّ أهمل أي مورد للتعبير . لا القرآني ولا

(6) لا يقوم المخطوط « المبيّض » عندي مقام المنشور ، لانني أتحاشى صنع « المسوّدات » ما أمكن ، مقتاً للتبييض ، وأفلح في ذلك غالباً برغم ما أجده في الكتابة من عسر سبق وصفه . فأنا أعرض مختلف « الصيغ » المفضية إلى الجملة في مخيلتي أولاً فلا تصل الصيغة المختارة إلى الورقة إلاّ ناجزة أو قريبة من النجاز (وهذا التحفظ الأخير له شأنه فلا يسعني إغفاله) . أصنع « مسوّدة » لمقالة واحدة من ثلاث أو أربع . أما القصيدة فتستغرق مسوّدتين إلى أربع . وأما سيناريو بيروت اللقاء فكتبته على بطاقات ليتسنى لي الإنتهاء من أي مشهد يعنّ لي أن أكتبه دون التزام بترتيب المشاهد المقرّر . ولم أتوصل إلى هذا الترتيب إلاّ بعد أن قطعت شوطاً في كتابة المشاهد . ثم انني نقلت السّيناريو على بطاقات أخرى ورتبتها . واما الكتاب الكبير الذي سبق ذكره فلم أضع له مسودات ولا لترجمته . وندر أن مزقت ورقة منه بسبب الشطب . ومخطوطه عندي نظيف ، نسبياً ، برغم ذلك .

العامي ، لا الصحافي ولا المترجم . ولكن وحدة الأسلوب لا تتأتى لي من سهولة التنويع ، بل من التأليف الآيل إلى النقض . فأن أكون ما أنا ، أي ابن عصور عديدة وأوساط عديدة معناه أن أشق الدرب عبر الصفحات وأنا أدفع بيديّ أساليب متحققة تسدّ أمامي الدرب وتغوي . إذا استعرت عبارة جاهلية ـ وأنا أفعل أحياناً ـ أدرجتها في جملة أو شفعتها بكلمة تُظهرها منزعجة عن أصلها ومنتمية إلى زمن النص بقدر ما الجاهلية منتمية إليّ . وزمن النص هذا هو أن لا يكون للنص أصل غير تمثله سائر الأصول أي إلغائه إياها جميعاً في الراهن . . في الراهن الذي هو مجرّد قدرة على تفريغ الأصول لأنه نقطة فارغة تلتقي عندها الأصول في غير تساوٍ قبل أن تغور . لذا كانت قصارى الأسلوب تحصيل إلفة مطلقة بين الأصول (بين عناصر النص ، مفرداته وتراكيبه) وتحصيل غربة مطلقة عن كل أصل . ذاك هو وتر اللغة المشدود في عمل الكتابة . وهو ما يسوّغ مفرداً أو تركيباً ويصدّ آخر . فهو أيضاً وتر الفصاحة . لا يمنعني الحرص على فصاحة العبارة من مزاوجة الكلمات على غير قياس لا من تكرار العطف والمعترضات التي تشيل بالجمل وترجح ، ولا من تسييب الجمل ، قبل النقطة ، على طراز لم أعهده في نص آخر هو طراز الحاجة المتدافعة في تنفس قراءة صامتة . أما الفصاحة فهي نقيض الإطمئنان إلى المعرفة بما سيقال وهي اقتصاد للجملة (7) يضن بالكلمات لأنها حجارة ثمينة ترتجل ولكن

(7) مبدأ هذا الإقتصاد بسيط ، وهو أن يحمل على محمل الجد اختلاف الكتابة عن المشافهة ، أي أن تحمل على محمل الجد خفة الكتابة وكون علاقتها بالعالم تظاهراً أو لعباً . فلا يعود حتماً أن تكون أيّة كلمة مجانية بذاتها ، بل تكون كلمات النص كلها مجانية بحكم نصيتها ، أي لأن المجانية جوهر الكتابة . وليس معنى المجانية هنا ـ ولا معنى اللعب ـ غياب القواعد . بل معناها أن يعلو عملُ المجانسة قواعدَ موضوعة تمنح الكاتب إمكانات لا حصر لها وتفضي به إلى ابتداع علاقات ـ بل قواعد ـ جديدة . أقرأ ما يكتبه أناس أعرفهم ، فيتمثلون لي قائلين ما هو مكتوب . ويخطر لي =

الضن ينتهي ، لا إلى إخفائها ، بل إلى رصها صفحات للذات يراد لها أن تومض هنا وهناك ويراد لها ، بخاصة ، أن تتكاثر ، أن تكون كلاماً كثيراً يستحق أن يكتب وأن لا تكون في أي حال كلاماً لا يستحق الآن أن يكتب لامتلاكه ـ مثلاً ـ ثقة التركات العظيمة بالذين ماتوا عنها ، وأن تكون ، مع ذلك ، على علم بأنها لن تكون يَوماً تركة وبأن ما تقادم عليه العهد منها بات وكأنه ما كان يستحق أن يكتب . . فالحاجة الآن هي إلى أن يكون عندك الآن كلام كثير يستحق بشهادة هذه الحاجة وحدها ـ أن يكتب ، وهي حاجة لا تلبّى ، في أي حال ، ولكنها ماثلة .

***

الكتابة الغنائية إذن ، وليعجب من شاء أن يكون الكلام اللاحق على « تاريخ الأيدلوجيات » أو على مثال الدولة و « المعارضة العميقة » كلاماً غنائياً . أتناسى الآن تهالك اليدين والعينين ، في حال الكتابة ، على شيء لا يُعرف بعد ما سيكون ، ذلك التهالك على جمع المقالة في اليد ، تحت العين ، وهي لا تزال في الغَمْر ، ذلك التهـالك ، تهـالك الغـريق على إنشاب الأظفار في المقالة ، في سطرها الأول ، لجرهـا إلى الحضـن من سطرها الأخير . أتناسى شقاء الكتابة الآن (بل لعليّ أستحضره) فأكتب أن مطمح الكتابة هو نقيضها أي الطرب .

***

ثم أعود فوراً إلى حديث التهالكِ ومطّ الذراعين . وما بي من رغبة في التقليل من اكتراثي بأمر النشر . ولكن هذا الإكتراث ، في واقع مجرياته قليل . لا أكتب كثيراً ولكنني اليوم في الأربعين . وإذا أنا استبعدت عَهود الدراسة وما خلّفته من قصائد وتأملات متجهمة ، أمـكن القـول إنني

عندها ان الكاتب هو من يؤثر مسرح الدمى على الحديث المتلمز .

أكتب بشيء من المثابرة منذ ست عشرة سنة . ثم أستبعد نصف هذه المدة وهو عهد النشرة السريّة والإسم المستعار والمقالة غير الموقعة (لا أستبعده طوعاً بل لأن نصوصه غادرها الطرب) فتبقى سنوات ثماني . . أو تسع . في أولاها ألفت كتيباً حملته إلى الناشر الوحيد الذي كانت لي به معرفة . وجده ظلوماً لحرب تشرين ولتلك الضوضاء التي كانت لا تزال تدعى آنذاك حركة التحرر العربيّة ، واقترح عليّ أن أخفف من غلواء بعض الفقرات ، فاستعدت الكتاب ولم أعرضه على ناشر آخر بل اجتزأت منه قسماً نشرته في مجلة (تحت إسم مستعار) . ولعلّ هذا النص هو الفاصل بين المستبعد والمستبقى . وذلك انني حين انقلب الموهون بحرب تشرين على ذيولها ، كنت لا أزال من جهتي مغتاظاً من تلك الحرب ، ولكنني كنت قد انقلبت على حركة التحرر الخيالية التي هجوت باسمها الضوضاء وحرب تشرين . أما أوائل الحرب اللبنانية فصادفتني هارباً إلى السياسة الدولية أكتب فيها كل أسبوع مقالة طويلة تحت إسم مستعار لمجلة بيروتية . ولا أزال إلى اليوم دهشاً لتلك الذلاقة التي واتت قلمي أشهراً وإن تكن المقالات المذكورة واقعة عندي في باب المستبعد . آنذاك نشرت ، في مجلة شهرية ، أول مقالة وقعتها باسمي ، في تموز 1975 ، وهي أيضاً أول المستبقى إذ إنني مزمع استعادتها في مجموع آخر . وقد تبعها الباقي ، أي هذه « المداخل والمخارج » وغيرها . كان ما يدعى صدى المقالة يهمني ، بالطبع ، على قلة الأصداء . بيد انني لا أزال قادراً على القول - مرة أخرى - إن الإنفعال بمدح النص أو ذمه أمر مستقل عن عمل الكتابة وعن غايتها . لذا أراني أكبو ، حالما يتعثر أول مسعى للنشر أو أترك آماداً - سنوات أحياناً - تنقضي بين المسعى والآخر . ولا ينقضي التسويف ، في صدد النشر أو إعادته ، بلا خسارة . بل هو يفضي ، كلما

امتد ، إلى دفن مزيد من النصوص باد منها الطرب . عليه اضطـررت مثلاً إلى الاستغناء عن الجانب الأكبـر من دفتـر قصائـدي حينما أزمعـت نشرها ، بعد أعوام كثيرة توقفت أثناءها عن كتابة الشعر . ولكن مكوث القصائد في الدفتر ـ وفي الذاكرة ـ لم يحل بيني وبين الطرب لها ، خلال تلك الأعـوام . ولعلي ما باشرت السعـي إلى نشرهـا ـ بكسـل ـ إلاّ يوم أدركت انني إن لم أفعل فسأنتبه في يوم غير بعيد إلى أن الأوان فات . ثم كتبت قصائد جديدة ولم يغب عني ان أمرها سوف يؤ ول إلى ديوان . غير انه لم يصدر حتى الآن ، أي بعد ثلاث سنوات من عقد النية على إصداره والتوقف ، مرة أخرى ، عن كتابة الشعر . أما السبب فهو انه لا بد من ساعتين أو ثلاث لتخير القصائد المستبقـاة وتـرتيب الأوراق ولا بد من التفرغ يومين أو ثلاثة للبحث عن الناشر . .

ولا أقول إن عندي من النصوص الأبكار ما ستندم الإنسـانية ودور النشر البيروتية على تهاونها في وضـع اليد عليه . فإن مقالاتـي منشـورة كلها ، باستثناء نص أو اثنين يحتاج كل منهما إلى أن يعاد النظر فيه أو إلى أن . . يهمل . وما أرغب في نشره من القصائد نشر أيضاً . وليس عندي من الكتب ـ باستثناء المجاميع المحتملة ـ إلاّ كتيب (ذكرته) أكلت عليه الحرب وكتاب (بلغتين سبق ذكره أيضاً) أسعى في نشره منذ خمسة عشر شهراً ، ولكنه سعي الكسول . أقول إنني أرغب في جميع هذه « المداخل والمخارج » منـذ كتبـت آخرهـا (أي منـذ عامـين أو أكثـر بقليل) وان إصدارها يومذاك ما كان ليكلفني إلاّ زيارة أوثنتيـن لصديق ناشر (تأخرتا عامين) وهذه المقدمة التي أكتبها الآن . وهو أيضاً حال مجموعين آخرين في أحدهما مكان واحد شاغر وفي الثاني نص (غـير منشـور) يحتـاج « تهذيبه » إلى ساعتين . وهو أخيراً حال بيروت اللقاء الذي لم يستثمر

إلاّ أقل من ثلثي نصه في صيغة الفيلم الأخيرة وبات نشره محتاجاً إلى لكزة في قفا المنتج الذي اشترى حقوق النشر .

عليه لم أصدر كتاباً واحداً إلى اليوم . وها أنذا ـ منذ مدة ـ راغب في إصدار كتب ، معظم ما فيها نصوص مستعادة . وأدعي ، مع ذلك ، أن النشر أمر عارض في مصائر الكتابة وأن قصاراه أن يتيح للكاتب نفسه قراءة لنصوصه ذات ألق فارق . وأحب أن أدعي الآن شيئاً آخر . . يزوغ البصر بين السطر الوحيد الأسود والسطور البيضاء مستبقاً تكوّن الفقرة . تمط الذراعان نحو السطر الأخير تستعجلان تكوير المقالة . ذاك عمل الكتابة ، قبل الأربعين . وقد يستمر ذاك في الأربعين وبعدها . ولكن المرفق يحتاج في الأربعين إلى الإتكاء على كومّة كتب مجلدة أيضاً . أو هو الحجْر يحتاج إلى حضنها . وهذا ضرب آخر من عمل الكتابة وطرب جديد . هذا ما يحتاج إليه المرفق أو الحجْر . . أو هو ما يحتاج إليه المرء . . أو يحتاج إليه ـ بلا مراوغة ـ هذا المرء في الأربعين . ففي الأربعين لا يكفي المرء أن يحصي في محيلته ما تبقى ، بل هو يحب أن يمط ذراعيه إلى الخلف مرة ، أن يحضن ما تبقى وأن يراه .

***

كان ما سبق من أوله إلى آخره على سبيل التطويل ، ولم يكن مقرراً في البدء . ما كان مقرراً هو إقامة البرهان (إن كان يقوم) على ان شيئاً ما يجمع ما بين هذه المقالات فيبرر إصدارها في مجموع . أما وان المقدمة طالت ، فهل أترك هم البرهان ذاك للقراء المتبطلين كما يفعل الشطار من الكتاب ؟ لن أقول : « لا وألف لا ! » . ولكن لا موجب للهلع . يجمع ما بين هذه المقالات انني كاتبها وانها تتخذ كلها من النصوص مواضيع لها وانني أقول فيها أشياء قليلة ، أكررها من واحد إلى آخر لأنه ليس عندي

كثير أقوله . فما هو إذن ذلك القليل ؟ أن مفهوم الأيدلوجية غث ما لم يطابق مفهوم نظام الممارسة كله (لا وعيه المحوّر أو حجابه وحسب) . وأن تناسل صور التنظيم الإجتماعي تناسل حر ، فلا يحيط السابق منها باللاحق بل يقدم إليه مادة لا تحصر احتمالات تشكلها الجديد قبل أن يتحقق . وأن الوضع المفتوح على الهاوية لا يعرف ، بالتالي ، في أي جانب منها سوف يستقر . وأنك لا تعرف قوماً ما لم تعرف ما يصنعونه من الزمن والموت . وأنه لا يسعك أن تصنع خيراً إلاّ ضد الجماعة . وان عليك الرفق بالجماعة لئلا يحول خيرك الرجراج شراً مرة أخرى . وأنك لن تخرج من هنا أبداً إلاّ أن تخرج محمولاً على الأكف ، حياً أو ميتاً . وأن الجدل هو أولاً جدل اللحم والطماطم وأن هذا ليس تحقير الفكر بل دخوله في اللحم وبقاؤه مع ذلك في الخارج . وأنه لا بد من العودة إلى الأصول لنبصر خواءها في ما نصنع . وأنه من المستبعد أن يكون الناس أشجاراً أصلاً ومن الخطر أن يكونوا أشجاراً مقلوبة فروعها في التراب وأصولها في الفضاء . وأنه لا يغيّـر الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم عن غير قصد . وأنه لا بدّ أنهم قصدوا تغيير شيء ما ولكن ما تغيّـر شيء آخر . وأن ما يتبقى لنا في الحرب هو تخيل أناس مرهفين .

ذاك ما يقرره هذا الكتاب أو يحاول . أما المدارات التي تتحصل من ارتيادها هذه الإنطباعات فهي أليفة ، هذه الأيام ، وهي ـ لا شتات الإنطباعات ـ ما يمنح الكتاب بعض تماسك ويرسم له مكاناً في تأمل مشترك . والمدارات هي الأصل والصيرورة التاريخية ، الدولة ـ المنشأة والجماعات المعرفة بأصولها ، تكوّن الأفراد من حيث هو متجلّ ، في مجتمعاتنا ، بالرفض ومشروط بالنبذ ومن حيث هو شرط لحفظ هامش للوحدة في المجتمع المجزأ ، الفن (أو الشعر) من حيث هو خلل في أنماط

التعبير القائمة ، أي اختزال لثقة اللغات من ذواتها وفتح لها ، بالتالي ، على عدم ضرورتها العميق وعلى إمكان التواصل ، عدم إمكان السيطرة على مصائر الكلام والأفعال وعدم إمكان الركون ، إلاّ على سبيل المغامرة ، إلى أي مشروع ، بما في ذلك مشروع الدولة ومشاريعها ، إلخ . .

يطبع ارتياد هذه المدارات ، ها هنا ، جنوح منهجي إلى المحسوس ورفض لدوران الكلام على نفسه ، مصدرهما الشعور بأن الكلام يدور ، في الأقل ، على كلام آخر . ولما كانت هذه النصوص مقالات نقدية ، فإنها من جهتها ، تدور ، بلا مواربة ، على نصوص أخرى . والنصوص الأخرى هذه تتصف جميعاً بالإكتراث للمحسوس أيضاً ، للكثرة (وإن كانت موحدة في بنية) وللعيش اليومي (وإن يكن عيشاً للسياسة والحرب) ولتبعثر التاريخ (وإن حفز النظر فيه همٌّ الدولة أو الجماعة الواحدة) ، إلخ . . أما المقالات المنشورة هنا فهي ، وإن لم تكن تفرّط في محسوس مادتها هذه ، مضطرة إلى أن تستخلص منها هياكلها العامة وأن تُعمل فيها أدوات نقد مجردة . ولعلي لا أخطيء كثيراً إن سميت « الحالة » المتحكمة في منهج هذه المقالات وقوعاً مجرداً في هوى المحسوس !

(كان ما في هذه الفقرات الثلاث الأخيرة هو كل ما قررته في البدء . وقد حضرت منه ، قبل البدء ، بضع عبارات وعلامة التعجب الأخيرة) .

***

أما الطرب فهو تقمص الصوت لضبط مدة الداخل على وتائر الغناء . وهو أيضاً محو الفوارق في الجماعة وإحالتها ، في صفاء الصوت ، إلى

شخص واحد ، إلى كل شخص واحد . ولا يقوم الطرب إلاّ باللازمة أو بالقافية في الأقل . وسواء طاولت اللازمة ـ القافية في بلوغ المرسى أو انتهت إليه دفعة واحدة ، فهي تبلغه في كل حال . وما بين اللازمة واللازمة تيه وقلق وتشوق إلى المواني . والطرب طموح الكتابة ولكن الكاتب فقير إلى هدأة القافية الأكيدة ، يتعيّن عليه أن يقصد الأفق إليها وهو لا يعرف عند أي أفق يجدها . بل إنه يعلم أن عليه أن يضعها بنفسه عند أي أفق يصل إليه . فهو يعرف من الطرب أوقات السعي المرير إلى خاتمة وأنه قد يقارب الطرب أو لا يقاربه حين يطالع المنتظر في النص المنشور ، ويكون هو وحده الجماعة في الواحد . وذلك ان مطمح الكتابة أن تكون تلاوة عن ظهر قلب أي ما هي نقيضه . والذين يعلمون ما سيقولون قبل أن يقولوه ، وإن كانوا هم سواد من نقرأ ، لا يسمّى عملهم كتابة . إذ إن مط الذراعين نحو السطر الأخير والسعي إلى تكوير زمن النص في الحضن هما قصارى هذه الصنعة : شدّ اللحظة المقبلة نحو الآن الذي يتملص من بين الأصابع بدوره ، والتساؤ ل كيف لنا أن نوقف هذا الجدول السائب ؟ وحين سيأتي وقت النظر إلى الوراء ، سنرى سدود الورق الطفولية في تظاهرها باعتراض المجرى أمام مياه الحياة المبتذلة . سنرى عشرة منها عند المنعطف الأول حيث غاب النبع عن البصر ، وأربعين حيث أخذ الجدول يتلوى حول محور مستقيم ، وعشرة أو عشرين على مقربة من المصب الأخير .

28 أيار ـ 3 حزيران 1983

مكان ما

لـ « تاريخ الايدلوجيات »

معلوم انِ اكمل النصوص التي كرسها ماركس وانجلز لمسألة الايدلوجية ـ وهي نصوص ما تزال الى اليوم تقدم مرجع المسألة النظري ـ قد بقيت مجهولة زمناً طويلاً بعد موت صاحبيها (*) . فـ « الايدلوجية الالمانية » كادت تكتمل عليها دورة قرن ، وهي « متروكة لنقد الفيران القارض » حسب عبارة شهيرة لماركس نفسه . فلم تبرز بالطبع (في موسكو وفي ليبزيغ) الا عام 1932 [1] ! ولم يكنْ اهمال النصوص هذا الا وجهاً مادياً لاهمال المسألةنفسها . فغلب على اهتمام لينين موضوع الحزب على انه قيادة الطبقة العاملة ، أي على انه ـ باديء ذي بدءٍ ـ مركز الوعي

(*) تعليق على كتاب تاريخ الايدلوجيات بادارة فراسوا شاتليه - ثلاثة اجزاء ـ دار هاشيث ، باريس1978 . وقد أخذت تصدر بعد كتابة هذه المقالة ترجمة عربيّة لاقسام عدّة من الكتاب ننشرها في أجزاء منفصلة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد) ـ بيروت . صدر منها. ايديولوجيا الانسان ، ايديولوحيا الحرب والسلم ، ايديولوجيا الغزو ، ايديولوحيا التقدم .

Histoire des idéologies, sous la direction de François CHATELET, 3 volumes, Ed Hachette, paris 1978.

وقد نشر هذا التعليق في الفكر العربي ، عدد تموز ـ آب 1978 واتبعنا عبد الله العلايلي في وضع « ايدلوجية » لا « ايديولوجية » بازاء اللفظة الفرنسية ، ودلك لمناسبتها الوزن العربي .

(1) MARX et ENGELS: L'Idéologie Allemande Ed. Sociales, Paris 1968, P. 28 (Avant propos) .

الذي تتبلور فيه ايدلوجيتها في وجه غارات الايدلوجية المعادية . وأثمر ذلك ، على ما هو معروف ، تصدياً لاحصنة طروادة المختلفة : مادية الاقتصاديين ، ارادية الارهابيين وما يتبعها من بيروقراطية الحزب والدولة او من ليبرالية رأى فيها لينين تفسيخاً لفعالية الاجهزة الجديدة . من هذه النصوص المدججة ورثت مسألة الايدلوجية نسقاً من تصنيف الاطَراف والتعريف بها في سياق صراع محدد . الا انها لم ترث تاريخاً ولم ترث ، على الاخص نظرية عامة . فلم يكترث لينين مباشرة لطبيعة الايدلوجية او لنظمة عناصرها او لتعيين مكانها وحصر اشكال فعلها ضمن شبكة العلاقات الاجتماعية او للتدقيق في الوظائف المتحققة بالفعل المذكور . وقد سهل لاحقاً ، على التصنيف الطبقي البسيط للايدلوجيات ، ان يكون ، في غياب هذا كله ، قالباً لصب الانحرافات الجاهزة ، على النحو المعروف .

•

في هذه الاثناء كانت النظرية العامة للايدلوجية تترعرع في مشاتل منفصلة الى هذا الحد او ذاك عن الحقل الماركسي « الرسمي » (معزولة عنه ضمناً او منبوذة منه علناً) : غرامشي في ايطاليا ، لوكاش ومانهايم في المجر . . . وكان مقدراً الا تصبح هذه المشاتل (ومعها نصوص ماركس وانجلز السابقة الذكر) موضع عناية فعلية ونقطة انطلاق لجدل جديد متماد في مسألة الايدلوجية إلا مع اعلان التخلي عن الستالينية وانفجار المناظرة الصينية السوفياتية . فكإن النظر في وضع الماركسية نفسها (كيف امكن لها انتاج الستالينية ؟) ايذاناً بتربع الايدلوجية في واجهة البحث . . ووافق ذلك ، على صعيد آخر ، بدء أزمة المؤسسات الايدلوجية نفسها (مؤسسات التعليم خاصة) في ديمقراطيات الغرب

البرجوازية . . . وهي الازمة التي منحت البحث منطلقاً اجتماعياً مباشراً . . .

***

مذ ذاك ، أي منذ عشرين عاماً تقريباً ، لم تغادر الايدلوجية هذه الواجهة . حتى ان هنري لوفيفر اخذ يشعر ، منذ عام1969 ، ان هذه الكلمة قد نضبت ، رغم قصر المدة التي انقضت على مباشرة تمحيصها وتداولها الواسع (2) . كان ألتوسير ورفاقه قد حملوا الى هذا الحقل افكاراً لا ينتقص من بعد اثرها تبدد شملهم الفكري لاحقاً ولا ما وجهه بعضهم الى بعض او ما وجهه آخرون الى ألتوسير ، خاصة ، من نقد يستحق ، دون شك ، ان يتوقف عنده ملياً . . من ذلك ان ابراز المستوى الاقتصادي من علاقات الانتاج على انه المرجع الاخير (لا الوحيد) لتحديد علاقة السيطرة الاجتماعية ، جاء يحرر المستوى الايدلوجي ـ وسواه ايضاً ـ محيلاً اياه ، في حد ذاته ، الى غرض للنظرية ، مبرزاً وقع التحوير الذي يتم عنده في الادراك وفي اشكال الفعل ، موسعاً امام جدل المستويات او الصور (السياسة ، التشريع ، الايدلوجية ، الاقتصاد) في السيرورة الاجتماعية . من ذلك ايضاً استيعاب نظرية للمعرفة (كانت قد نمت خارج الماركسية مع باشلار خصوصاً وكان مرجعها سبينوزا) مؤداها ان المعرفة تبدأ من المجرد لا من المحسوس وان الموضوع الواقعي يختلف عن

(2) « قد يكون هذا التصور مني بالنضوب دون ان يكون خطأ . أفيكون شأن الايدلوجية هو شأن الاستلاب (. . .) مع فارق وحيد هو ان تصور « الايدلوجية » قد رث قبل ان تمضي على استخدامه مدة طويلة » .

LEFEBVRE (Henri): «Les paradoxes d'Althusser», in: Au- delà du Structuralisme, Paris 1974, p 388

الموضوع المعرفي ، على نحو يعيد مرة اخرى مسألة « الصور » الى قلب الجهد النظري ويطرح مشكلة الصور « الايدلوجية » من حيث طبيعتها ووضعها في مواجهة الصور« العلمية » (أي ادوات المعرفة) والصور « النظرية » (أي ادوات نظرية المعرفة) الخ . . . (3) .

قلنا ان هذه الافكار كانت بعيدة الاثر . . غير ان كلمة « اثر » قد تكون هنا كلمة طائشة . فالذين وقع عليهم « أثر » ألتوسير ما لبثوا ان سكتوا أو خلفوا هذا الاثر وراءهم . في « نظرية » الايدلوجية ، خاصة ، اخذت النصوص الالتوسيرية او ذات المنحى الالتوسيري ، تدور على نفسها وتستحيل بسرعة الى غطيط مجرد . وهو ما يفسر « ضجر » لوفيفر الآنف الذكر . بل ان المحاولات التي جرت ، داخل الحلقة الالتوسيرية ، لحمل الافكار الجديدة الى حقول غير حقل النظرية العامة (او الفلسفية) جاءت هي الاخرى الى الخيبة اقرب . فان عدة هذه المحاولات لم تقتصر على ما سبق التنويه به من افكار بل جعلت بين ادواتها جوانب اخرى من « المذهب » : نقض التاريخانية ، نقض الانسانوية النظري . . . أي بكلمة واحدة « بنيانية » ألتوسير . . فاذا سهل على قارىء بيار ماشري(4) مثلاً ان يشهد بضرورة استبدال تصور « الانتاج » بتصور « الخلق » في مجال النقد الادبي وبما يتبع ذلك من تنظيم جديد لجهاز التصورات النقدي ، فانه يبقى صعباً على القارىء نفسه ان يسلم بقدرة هذا الجهاز على استيعاب خصائص النصوص . . بل ان

---

(3) يجد القارىء عرضاً لحص فيه التوسير نفسه منجزاته الفكرية :

ALTHUSSER (Louis): «Soutenance d'Amiens» in: Positions, Paris 1976, p p 127-172.

(4) MACHEREY (PIERRE).Pour une théorie de la production littéraire,Paris 1966

القارىء قد يشعر ـ وان كان قليل الحفاوة بالانسانوية ـ ان جهاز ماشري لا يقبض فعلاً على النص الا بمقدار ما يتسرب الى الجهاز ، رغم انفه ، زيت ، او دم ، « انسانوي » عبر كلمات ـ انابيب من طراز « معنى » و « وهم » و « حكم » وما شابه . . .

ولم تكن الالتوسيرية اوفر حظاً عند تورطها في التنظير لدراسة المجتمعات « البدائية » (5) فاجتمع الموقف اللاتاريخاني هنا الى مبدأ الصراع الطبقي (في صورته التي يرسمها « البيان الشيوعي ») وتحصلت من هذه المزاوجة نتائج لا يملك جوزف غابيل ان يخفي سخطه النظري وهو يذكر مثالاً لها النص الآتي المأخوذ من كتاب تيري : « نعلم ان الطبقات ، في رأي ماركس ، لا تظهر في « حالتها الخالصة » الا عندما يبسط نمط الانتاج الرأسمالي هيمنته . اما حين يكون نمط انتاج آخر ـ عبودي او اقطاعي مثلاً ـ هو المسيطر ، فتكون الطبقات حاضرة في صورة طوائف مهنية(castes) او اسلاك (جمع سلك ordre) او اوضاع(conditions) (6) ويعلق غابيل قائلاً ان تيري ونص ماركس الذي يرجع إليه يمارسان « مماهاة متسلسلة » تفترض أن مهمة الماضي هي التمهيد للحاضر وان للتاريخ معنى خبيئاً . ويضيف ان تيري لا يعوزه الا افتراض فكر فوق التاريخ وخارج الطبيعة ليكتمل لقاؤه مع اللاهوتي بوسوييه .

والراهن ان نقد الايدلوجية الالتوسيري كان يحمل مقتله في كمال نظامه . فهو لم يقدم منطقاً او آلة للمعرفة(organon) فحسب ، بل

---

(5) نشير الى كتاب: TERRAY (Emmanuel): Le Marxisme devant la société primitive, paris 1969.

(6) GABEL (Joseph) Art. «Idéologie» in Enc. universalis, vol, 8 .

قدم ، فوق ذلك ، « أصولا » تقع خارج نطاق المنهج . كانت الخشية من غمط « الانقطاعات » في السيرورة الاجتماعية وفي سيرورة المعرفة ومن احلال التوالد المتواتر محل التكسر هي ما اورث اللاتاريخانية . وكانت الخشية من اسطورة « الذات » واسطورة « الاصل » وما شاكلهما ومن الانكفاء نحو هذه الاساطير على انها مبدأ التاريخ ، هي ما اورث اللاانسانوية . لكن هذا النفي سمح لماهيات من طراز الصراع الطبقي (أي لاصول المذهب) ان تتنزه عبر التاريخ ، بحيث لم تعد الانقطاعات كافية لإزاحة شبح التكرار عن تجلياتها المختلفة . والتكرار - او على الاصح ، ادعاء حصوله ورد التاريخ اليه - هو في الصميم من الايدلوجية التي حملت حلقة التوسير مشروع ازاحتها من درب المعرفة . فما الذي تدعيه كل الايدلوجيات سوى ان التاريخ يضمر ، عبر اطواره ، معنى واحداً أو غاية معروفة ، وان اطواره ليست الا تحقيقات مختلفة للمعنى او للغاية . . او هي نكوصات متباينة عن هذه أو ذاك لا تبلغ من السلبية حد ابطالهما في أي حال ؟

رغم النجاح في رد الاعتبار الى الايدلوجية بصفتها موضوعاً للنظرية ، خاب اذن السعي الى انتاج نظرية لنقد الايدلوجية تكون مستقلة فعلاً عنها . واتاح ذلك للجدال برمته ان يبقى بعيداً عن الحسم .

بقيت اللفظة نفسها تتراوح ، دون ضوابط ثابتة ، بين معناها الوضعي (نظام من الافكار موظف في عمل جماعة ، الخ . .) ومعناها التقويمي (نظام من الافكار يبرر وضعاً ويعمل على اخفاء تناقضه ، الخ . .) . وبقي ماء الايدلوجية عكراً : ما نسبة الايدلوجية الى البنى الفوقية عامة ؟ هل تحتوي الايدلوجية الدين والاخلاق والشرائع (أو روح الشرائع) وقيم التنظيم الاقتصادي ، وقيم العمل السياسي ، وقيم

مؤسسات المجتمع المدني (العائلة ، الحي الخ . .) ومعايير الجمال في الفنون الخ . . ؟ وأي نظام من العلاقات يستوي لهذه الاشياء كلها في جراب الايدلوجية الضخم ؟

لم يفلح الجدال النظري في الخروج بصورة مركبة ، محددة المعالم ، مرنة الحركة لهذا النظام . لكن ضروباً غير « نظرية » من الكلام افرخت خارج الجدال النظري وفي مناخه (ولا نقول بتأثير منه) . بعض هذا الكلام جاء وصفاً ، مجرد وصف للايدلوجية . ويتولى تلامذة ريمون آرون في فرنسا اكبر قسط في مهمة كان معلمهم قد باشرها منذ الثلاثينات . يتواصل هذا الجهد اذن في مدرسة يمينية ، تقع خارج الماركسية وتعاديها ، لكن مؤسسها ـ آرون ـ محاور دؤوب للماركسيين ، وليس خصماً يدير ظهره . ويدخل في باب الجهد المذكور كتاب جان بايشلر : « ما هي الايدلوجية ؟(7) » . فالكتاب ، رغم ادعاء العنوان والوهم « النظري » الذي ينشأ من عناوين الفصول الاولى ، وصف بحت لعمل الايدلوجية ولنموذجها المثالي(idéaltype) بالمعنى الفيبري ، يقدمها بلغة علم الاجتماع شيئاً يخضع للعرض والطلب والاستهلاك ويشغل وظائف متعددة لا يشعر المؤلف بضرورة البحث عن محور خفي لها . فوظيفة التحوير التي تجعل منها الماركسية هذا المحور ، يقسمها بايشلر الى اثنتين هما «التبرير » و « التقنيع » ويضعهما بعد وظيفة اولى هي « الحشد » وقبل وظيفتين اخيرتين هما « التسمية » و « الادراك » . . ويذهب آروني ـ فيبري آخر هو بول فين الى ابعد من هذا في نزع الهالة عن وظيفة التحوير المذكورة . . فهو لا يرى في الامر كشفاً يستحق الكثير

BAECHLER (Jean): Qu'est-ce que l'idéologie, Paris 1976. (7)

من التمحيص ، ناهيك بالخشوع . . اذ يجد وظيفة التحوير ماثلة معرفة منذ دراسة ارسطو لـ « سفسطة » التبرير »[8] . .

وفي وسع المرء ان يعترض على هذا العزوف عن الجهد النظري والوصول الى حد ازدرائه . لكن حصيلة المواجهة النظرية التي تمت حول التوسير اوضحت الافتقار الى عمل الوصف الذي يتولاه الارونيون اليوم . ولا ريب ايضاً ان الوصف يضمر اساساً نظرياً وان هذا الاساس وما يقوم عليه عرضة للاستدعاء الى محكمة النظرية . هذا امر يتذكره الماركسيون فوراً ، حال وقوعهم على كلمة « وصف » . الا ان النقد النظري يكون اوفى اذا كلف نفسه ان يستند الى نواة المعرفة القابعة في العمل الوصفي . . .

***

ضرب آخر من الكلام تنامى ايضاً في مناخ رد الاعتبار الى الايدلوجية ، هو تاريخ الايدلوجيات . هذا التاريخ مختلف (من حيث تركزه على صلة النظم الفكرية بالسلوك الجماعي او المشترك) عن تاريخ الافكار القديم . . لكنه هو الآخر ليس ابن يومين . لم يكن معروفاً باسمه . . غير انه كان حاضراً مثلاً ، وما يزال ، في حقل اوسع من حقله هو ذاك الذي يختص به « تاريخ الذهنيات »[9] . ويعتبر مارك بلوك مؤسساً لتاريخ الذهنيات هذا منذ العشرينات . غير ان وجود السابقة ـ او المؤسس ـ امر لا يعتد به كثيراً ولا يخفي ان تاريخ الذهنيات ، هو الآخر ، لم يشهد نمواً مطرداً الا خلال العقدين الاخيرين ، وفي هذا المناخ نفسه

---

(8) VEYNE (Paul): Comment on écrit L'Histoire Paris 1971, PP. 225-226

(9) انظر بصدد هذا التاريخ : LE GOFF (Jaques) : «Les mentalités: Une histoire ambigue» in: Faire de L'histoire, tome 3, Paris 1974, PP 76-91 .

الذي حاولنا ان نحصي بعض مواليده . . خارج حقل « الذهنيات » ، نجد حضوراً لتاريخ الايدلوجية في تواريخ يفيض حقلها عن الايدلوجية ايضاً هي تواريخ « الكلام » التي يكتبها ميشال فوكو(10) . واذا كان يسع تاريخ الذهنيات ان يكون تاريخاً للحب ، مثلاً ، من حيث هو حركات مقننة للجسد وصيغ معدة للحوار وعلاقة متفاوتة بين طرفين ، فان في وسع تاريخ الكلام ان يقرب الشقة مثلاً ما بين استجواب المتهم في المخفر والتحقيق « العلمي » الذي يتأسس عليه علم النفس ، وان يجد في الاول قدوة للثاني . في هذا كله يمكن العثور على الايدلوجية اينما كان . فهي تقنن وضع طرفي العلاقة الجنسية ، وهي ترسم للشرطي حيز اسئلته . لكن الايدلوجية لا تستوعب كل « الحب » ولا كل « الاستجواب » . لذاك لا نعثر على تاريخها مستقلاً في التواريخ التي تتخذ « الذهنية » او « الكلام » مستوى يقبع عليه الوصف .

***

اليوم بات لنا ان نعثر على تاريخ الايدلوجيات في « تاريخ الايدلوجيات » . . وهذا الذي بين مزدوجين عنوان كتاب كان علينا ان نقدمه هنا فآثرنا ان نبحث ، بكثير من العجلة ، عن المكان الذي يتربع فيه . واذا كان القارىء قد ادرك معنا ان هذا المكان مشترك بين تاريخ « الذهنيات » وتاريخ « الكلام » وانه يقع بجانب الوصف العام للايدلوجية وتحت الجدل النظري المتعلق بماهيتها ، في مواجهة النظرية ، وبموقعها ووظائفها . . وان امتلاء المكان المذكور شرط لعدم شغور المكان الآخر المعد للنظرية ، نكون قد ادركنا غايتنا من هذه العجالة . .

---

(10) يجد القارىء مقالاً عن فوكو في هذا العدد لفرسوا ربال . ويجد تعليقاً لنا على كتابه المراقبة والعقاب في مجلة « دراسات عربية » ، العدد3-7 -(1977) .

لماذا لا نقدم « تاريخ الايدلوجيات » ؟ لانه ، بمعنى ما ، لا يقدم . اذ ماذا يسعنا ان نختار منه ؟ الحروب الصليبية ام الثورة الفرنسية ؟ « الفتح والسلطة في الاسلام » ام « البروتستنتية وتبرير السيف » ؟ « نشوء الدولة العلمانية » من احشاء الفكر الوسيط ام « ايدلوجيات التحرير » ؟ « كسملوجية الصين القديمة » ام « ايدلوجية المدينة اليونانية » ؟ الخ ، الخ . . الواقع انه يصعب على الاختيار ان يجد لنفسه مبرراً . . وان عناوين الفصول ، في اجزاء الكتاب الثلاثة كفيلة وحدها بملء الحيز المعطى لنا هنا . لكننا لا نستطيع ان نتجاوز عن بعض الوصف الخارجي وعن تقديم التعريف الذي يضعه الكتاب نفسه لموضوعه . .

الكتاب اذن في ثلاثة اجزاء يصل مجموع صفحاتها الى الف ومايتين . ادار التأليف فرانسوا شاتليه ، وهو من اساتذة الفلسفة في احدى جامعات باريس ، عرف بكتابين تناول في اولهما « تكوّن الفكر التاريخي في اليونان » وكرس الثاني لافلاطون . وشركاؤه في التأليف هنا يصل تعدادهم الى خمسة وعشرين . وليس بينهم اسماء براقة ، في ما عدا اندريه غلوكسمان وهو من الجماعة الموسومة بـ « الفلاسفة الجدد » . . لكن قراءة بضعة فصول من الكتاب تثبت بسهولة ان البريق او عدمه ليس مقياساً لشيء . . وبين المؤلفين اثنان عربيان هما احمد حسناوي ومحمد علال سيناسور كتبا عن الاسلام .

وتعريف الكتاب للايدلوجية جدير بالاثبات :

« نطلق هنا اسم الايدلوجية على نظام متماسك الى هذا الحد او ذاك من الصور والافكار والمبادىء الخلقية والتمثلات الجامعة ، وايضاً من الحركات الجماعية وبنى القرابة وتقنية البقاء (او الانماء) ومن التعبيرات التي نصفها اليوم بالفنية ومن الكلام الاسطوري او الفلسفي ومن تنظيم

السلطات ومن المؤسسات والنصوص والقوى التي تضعها المؤسسات في موضع الفعل ، وهو نظام غايته ان يضبط داخل جماعة او شعب او امة او دولة ، علاقات الافراد بمن ينتمون اليهم وبالغرباء وبالطبيعة وبالخيال وبالرمز وبالالهة وبالآمال وبالحياة والموت » . (« المقدمة العامة » وهي تفتتح كلا من اجزاء الكتاب الثلاثة) .

من البين ان اتساع التعريف على هذه الصورة يطرح مشكلة على التأليف . . وهي مشكلة العثور على محور يتيح لهذا النظام ان يكون نظاماً . لكن القارىء يلمح ، دون كبير صعوبة ، وجه الحل الذي ارتآه الكتاب لهذه المشكلة . فالمحور الدائم الحضور من فصل الى فصل هو محور السلطة (مصدرها ، مركزها ، اداتها ، اطرافها ، تركيبها ، معاييرها ، الخ . .) . وهذا المحور ماثل في التعريف اعلاه : « (. . .) نظام غايته ان يضبط (. . .) علاقات (. . .) » . على ان هذه المشكلة ما ان تجد حلها حتى تبرز من ورائها مشكلة اخرى : توزيع الفوارق داخل الايدلوجيات وبينها ، الفوارق التي تتحدد بها ايدلوجية مختلفة عن سواها ، وبالتالي ـ مادياً ـ توزيع فصول الكتاب . هل يعتمد تقسم زمني ام تقسيم جغرافي ام الاثنان معاً ؟ مصدر المشكلة ان الايدلوجية لا تطيع التاريخ دائماً ولا الجغرافية . فقد عاصرت الديانة اليهودية ردحاً من الزمن كسملوجية مصر القديمة ، لكن ألفين وثلاثمائة سنة مرت على اندثار الثانية ، مع فتح الاسكندر لمصر ، وما زالت الاولى قائمة . وقد عاشت المدينة اليونانية وماتت (رغم كل ما يمكن ان يقال عن دائرة اشعاعها الواسعة) على رقعة صغيرة من الارض . اما الاسلام فقد ترك نظاماً للسلطات يشغل ويلهم الى الان عشرات الدول . . وفي داخل كل ايدلوجية (او كل عصر ، او كل مجتمع مستقل) هل يعتبر وجود

الفرق والشيع دليلاً على وجود الايدلوجيات المستقلة ؟ أي ما هي الشروط التي تسوغ الكلام عن ايدلوجية واحدة ، ومتى يبدأ الكلام عن اثنتين من اصل واحد ؟ وهل ديمقراطية بروتوس هي ديمقراطية روبسبيير الذي كان يتمثل به كثيراً ؟

يتعامل الكتاب مع هذه المشكلة بمرونة كبيرة . . بحذر متساو من المماهاة الطائشة ومن الاخذ بتناقضات وفوارق ليس تحتها كبير امر . كلا ، يقول فرنسوا شاتليه ، لم تكن المدينة اليونانية هي الدولة الحديثة . . لان البيروقراطية الدائمة غير الخاضعة للحساب الديمقراطي ولا للاستبدال الدوري لم تكن موجودة في المدينة اليونانية . . بلى يقول جيرار ميري : كانت الدولة العلمانية التي رسم معالمها مارسيل دوبادو هي نفسها الدولة العلمانية التي بناها لويس الرابع عشر وما زالت قائمة الى اليوم ، لان مارسيل ـ منذ الربع الاول من القرن الرابع عشر ـ هو صاحب مثال « المجتمع المدني » المؤسس على « الشريعة » ذات المصدر البشري ، وهو المثال الذي قامت عليه الدولة المذكورة . الخ . .

***

قلنا ان هذا الكتاب لا « يقدم » . . ولم نغامر الا ببضعة خطوط في رسم صورته لا تستنفد شيئاً منها . وبرغم كونه تاريخاً من الصنف الموسوعي اعد ليرجع اليه لا ليقرأ دفعة واحدة ، نضيف انه كتاب يقرأ . وقد حاولنا ان نحدد مكانه ، من حيث موضوعه . فبقي ان نقول انه ، من حيث صنفه ، أي من حيث انتماؤه الى التواريخ الموسوعية المعاصرة ، يحوز مع المكان المشروع مكانة بارزة . والتأنيث هنا للتعظيم .

ميشال فوكو في السجن

ينضوي كتاب ميشال فوكو الاخير « المراقبة والعقاب » في حركة بحث هائلة الخصوبة ما زالت ، منذ سنوات عديدة ، تنخر الصورة السائدة لاصول السلطة الاجتماعية واشكالها (*) . وتنمو هذه الحركة خارج الماركسية وداخلها . . لكن خصبها يتأتى من يقظة حادة في مواجهة الواقع وحرص شديد في التقصي وقلة اكتراث بقوالب الفكر المكرسة ، مهما كانت . ولعل في وسعنا ان نعثر على أصل لهذه الحركة في صفحات خلفها ماركس ايام شبابه بين « المسألة اليهودية » و « الايديولوجية الالمانية » ووجدت لها استكمالاً ـ مبعثراً هو الآخر ـ في بعض دفاتر غرامشي . وقد كان من اثر الحركة المذكورة ، في تجلياتها المعاصرة ، أنها اعادت الاعتبار لركام من الورق كان غارقاً في الغبار ، من نظام العمل في هذا المستشفى الى سجل المقيمين في ذاك السجن الى دفتر الدوام في تلك المدرسة . . باتت هذه الاوراق هي المصدر الاول لتاريخ هذا الوجه أو ذاك من وجوه الثورة الفرنسية مثلاً . وبات على كتب روسو وخطب دانتون وسان

(*) نشر هذا التعليق في دراسات عربية ، عدد كانون الثاني أيار 1977 . وموضوعه
Michel Foucault: Surveiller et punir, Naissance de la prison, Gallimard 1975

جوست ان تجد لنفسها تأويلاً ومكاناً تحت الضوء الباهت المنبعث من « أرشيف » ما ، نائم في أقبية الشرطة او ما شاكلها .

السلطة والمعرفة

وليس يخلو هذا المنحى من علائق بفرع اخر مزدهر من فروع البحث الاجتماعي : ذاك هو البحث في الحضارات التي يطلق عليها لقب « البدائية » . ما دامت معرفة المجتمع البدائي تلزم الباحث باحصاء ما يعرفه أهل ذاك المجتمع من اصناف النبات والحشرات وما يستعملونه من أدوات وما يتبعونه من طراز في البيوت وتنظيم القرية ، الخ ، الخ . . وما دام هذا كله يشترك في رسم اصول التنظيم الاجتماعي وتقسيم العمل وتوزيع السلطة . . وما دامت صلات القرابة ، من أبسطها الى أشدها تعقيداً ، محوراً ضخماً من محاور معرفة وثيقة للجماعات البدائية . . فما الذي يلزم الباحث اذن ـ حين يتناول مجتمعه هو ـ بالاقتصار على مبادىء الدساتير وتعاقب الملوك والتراوح بين الحرب والسلام . . او ايضاً على تحولات هيكل الانتاج العام وكتل القوى العاملة ؟ وراء الاهداف الفاقعة او الارقام المنظمة ، يقبع تاريخ اخر مترامي الاطراف والمصادر ، يتسع للصور نفسها وللارقام . . لكنه يحول مكانها ومعناها في سياق شموله .

وليس يخلو منحى البحث نفسه أيضاً من علائق بـ « الالسنيات » ، علوم اللغة الجديدة . . اللغة ملك عام لان الفقراء والجهلة هم ايضاً ناطقون . وعلوم اللغة تظل على برودها حين تواجه العبارة ، أكانت هذه الاخيرة منتمية الى ارستقراطية الجمال الادبي او الى كلام الرعاع . . على الألسنيات اذن ان تحدد الاشكال العامة لاخراج العبارة . وعليها في سبيل ذلك ان تختار النماذج لتحليلها ، دون مفاضلة بين « طبقات » الكلام .

لذا ترتد اللغة الى تواضع كامل حين تستعيد صفة الارث العام . لا يعود الكلام التاريخي هو كلام الملوك الذي « لا يعاد مرتين » . . . يصير التاريخ مقروءاً في كل كلام . .

والكلام ـ بفعل النظام الذي يفرضه على العالم ـ هو دائماً وعاء السلطة . والسلطة ذات الجهاز البشري المختص (سلطة الرئيس ، سلطة الشرطي ، الخ . .) ليست الوحيدة التي يتناولها منحى البحث الجديد . بل هو ينطلق من المدرسة الفرويدية ، ليتقصى صور السلطة في الحقل النفسي . وما يجري ابرازه هنا ليس سلطة الفرد على نفسه (وهي مدار علم النفس الظواهري) بل اذا صح التعبير ، سلطة نفسه عليه . . سلطة الكلام الذي « يقال » فينا ، دون ان نقوله نحن .

لا يعود ثمة معنى للفصل اذن بين المعرفة والسلطة في النفس ، في المجتمع ، ايا كان ، او في أية واحدة من خلاياه . السلطة تنتج المعرفة وتستهلكها ، والعكس بالعكس . والحقل الظاهر لهذا الجدل هو العبارة (الرغبة ، القول ، الصورة ، الحركة ، النظام . .) . . هذا الجدل بين السلطة والمعرفة هو مدار كتاب ميشال فوكو عن السجون . بل هو مدار كتبه كلها (وهي قليلة العدد ، حتى الآن) ، يميل كل منها الى قطب من القطبين . . « **تاريخ الجنون** » و « **المراقبة والعقاب** » في جانب السلطة ، و « **الكلمات والاشياء** » و « **علم آثار المعرفة** » ، مثلاً ، في جانب المعرفة .

حدود عذاب بلا حدود

ما يلاحظه الكتاب أولاً هو ان النفس قد دخلت ذات يوم ـ او ذات قرن ـ الى عالم العقوبة . متى تم ذلك ؟ في أواخر القرن الثامن عشر . لكن التحول لم يكن قد انجز بعد عام1840 . . قبل ذاك كان الجسد

يظهر عارياً في ساحة العدالة وكانت هذه الاخيرة تعمل فيه ادواتها . . يتكسر الجسد دون تعجل على « الدولاب » ، ينتزع اللحم من ادق ثناياه احساساً بالكماشات ويصب الكبريت الفوار على الجروح ، تستخرج أحشاؤه ، على عجل ، ليراها بأم عينيه قبل أن يغيب ، تتنازعه الخيول الى الجهات الاربع ، ينتهي فحماً ورماداً في النار الهائجة . . لم يكن العذاب استثناء او افراطاً من قضاء أفلت من ضوابطه . كان مظهراً منتظماً لسلطة العدالة . وكانت مهمة العدالة هي تنظيم هذه المبارزة بين جسد الملك وجسد المحكوم . الملك أقوى مهما كانت قوة المجرم ، الملك أقسى أيا كانت فظاعة الجريمة . وكانت أفظع الجرائم هي قتل الملك او قتل الاب . اذ ذاك كان جسد الملك ـ او الاب ـ المقتول يصاب بالسعار . كان لا بد ان يقام البرهان ، ساطعاً ، فاجراً ، على ان جسد السلطة ما زال هو الاقوى ، ولو أخذ غيلة . .

لم تكن هذه الاستمانة في القصاص تخلو من خطر . كان الوقوف امام المصير الرهيب يحرر لسان المحكوم ، فيصرخ مدعياً البراءة او مفاخراً بالجرم . وكان الهياج يستشري أحياناً بين صفوف الجمهور . . . لكن هذا لم يكن أسوأ ما في الامر . بل ان ما أخذ يتكشف ، رويداً رويداً ، عند اواخر القرن الثامن عشر ، هو ان ارتهان العدالة بسلطة الملك المطلقة يحد من مجالها ، مهما بلغت من القسوة ، ويدخل عليها عدم الانتظام . . كانت المخالفات التي تفلت من هذه العدالة ، بلا حصر . وكانت متنوعة تنوع درجات السلم الطبقي . فلكل مرتبة جرائم صنفها القانون ، لكنها لا تؤاخذ عليها ، في العادة . وهذه « الجرائم » ، في مجموعها ، داخلة في صلب الاصول التي تنظم حياة كل مرتبة وعلاقاتها بسواها . . وهي ضرورة لا غنى عنها لتوازن الجسم الاجتماعي . لذا كان وقوع القصاص

استثناء اذا قسناه على ما يبقى من الجرائم دون قصاصٍ . . وان لم يكن وقوع العذاب استثناء حين يقع القصاص ، بل شكلاً عادياً يتخذه هذا الاخير . .

من « الجسد » الى « الانسان »

حين جاءت الثورة الفرنسية ، كان قد تم اكتشاف « الانسان » . . هذا الكائن المجرد بات مقيماً في كل جسد بشري . وكان لا بد للمصلحين ان يعثروا عليه في جسد المجرم . رفعت البرجوازية نفسها بهذا الاكتشاف الى مصاف الطبقة المسيطرة القديمة . وكان البرجوازي بصفاته ـ بالعقل ، بالنظام ، الخ . . ـ هو التجلي الامثل للانسان الجديد . ولما كانت البرجوازية لم تقدم نفسها على انها ذات صفات تحدد لها « جوهراً » منفرداً عن سائر البشر ، بل قدمت صفاتها على انها الجوهر العام ، فقد كان يكفي ان تزاح « القشور » عن اي كائن بشري وان تقوم « الالتواءات» ، لينكشف تحتها جوهره العام : الانسان . . أي البرجوازي .

وحين استولى مصلحو العدالة ـ مع الثورة ـ على هذا المثال الجديد (الانسان) كانت لهم فيه غايتان : تحديد حيز المخالفة المتاح للشعب (بتعميم العقوبة على كل « انسان ») وتحديد سلطة الحاكم (اذ لا تعود غاية العدالة المباشرة اظهار بأسه في مواجهة جسد المجرم ، بل اعادة هذا الاخير الى « الانسانية ») . ولم يكن التعميم الا نسبياً ، في أي حال . كانت جرائم الدم تتراجع ، منذ زمان ، وتتقدم الى الصدارة جرائم الاملاك وجرائم الحقوق . وكان تعميم القصاص يعني ان لا تعود هذه الجرائم خارج نطاقه (وقد كان هذا شأن معظمها في السابق) . لكن التمييز ظل قائماً بين جرائم الاملاك وجرائم الحقوق : بينما اخذت الاولى

(السرقة مثلاً ، وهي ما يرتكبه الرعاع ضد البرجوازية) تخضع لاقصى العقوبات ، ظلت الثانية (سوء الائتمان مثلاً ، وهو ما يرتكبه البرجوازيون ازاء بعضهم بعضا) خاضعة للتسوية والعقوبة المخففة والغرامة ، الخ . . كان ثمة « ادارة » جديدة للمخالفات ، تعمم العقوبة (وتمنح الصفح) دون محو الخط الفاصل بين « طبقات » العقوبات والمخالفات .

اما تحول مرمى القصاص من « الجسد » الى « الانسان » ، فكان له أثر اخر . باتت « النفس » ، في كلام المصلحين ، هي المستهدفة بالعقوبة ، وتحول التعذيب الى فضيحة . ولم تكن الغاية ، بالطبع ، هلاك النفس ، بل خلاصها ، أي الكشف عن الانسان فيها وتغليبه . وبدا جسد الملك وجسد المجرم وكأنهما قد غادرا الحلبة الى غير رجعة . . مرة اخرى كان بين غايات التحول ، الحؤول دون « افساد » المجتمع تحت وطأة مشاهد العذاب الفظيعة . وأخذت « وظيفة القدوة » التي يؤديها العقاب تتحدد على انها استباق لتكرار الفوضى دون الوصول بالضرورة الى مستوى فظاعة الجريمة .

« تكتولوجيا الجسد السياسية »

هكذا تغيرت صفات العقوبة كلياً . فانتقلنا من « الانفاق الباذخ للسلطة » في عمل التعذيب المسعور ، الى حساب دقيق لاشكال القصاص . فلا يجوز لهذا الاخير ان يتجاوز « الحد الادنى ، على صعيد الكمية » . ولا بد له من « مثالية كافية » تتيح رؤية الحرمان الذي ينطوي عليه . ولا مناص له من احداث « اثار جانبية » تطال الذين عرفوا بالعقوبة ولم يرتكبوا الجرم . وشرط صحته ان يقوم على « يقين كامل »

يحدد العقل شروطه وان يعبر عن « حقيقة مشتركة » يتيسر استيعابها للجميع .

وهو أخيراً يصل الى « أقصى حد من التخصيص » بحيث يكون ، في طبيعته ، موافقاً لطبيعة الجريمة . ولهذه الصفات ، بطبيعة الحال ، نتائجها على تنظيم عمل القضاء واصوله وصلاته بأجهزة السلطة الاخرى ، الخ .

فمن قاعدة « اليقين » تنبثق ضرورة تشديد الرقابة وعلنية الحكم . ومن قاعدة « الحقيقة المشتركة » يبرز دور العقل في بناء الادلة وتنعقد الصلات الكثيفة بين العدالة والعلم . وعلى قاعدة « التخصيص » تقوم ضرورة قانون شامل لا يترك مخالفة الا احصاها ، وضرورة « تفريد » العقوبات تبعاً لوضع المخالف ودوافعه . لم يعد المجرم « من اشياء الملك » بل صار ملكاً للمجتمع . وصار لهذا الاخير همّ هو استباق الجريمة ، عوض التشفي بها بعد وقوعها (وهذا ما كان يفعله الملك) . اما المجرم ، فيريد المجتمع ان ينفيه وان يستعيده ، في آن معاً . ان ينفيه ليستعيده او ، على الاصح ، ان ينفي « المجرم » ليستعيد «الانسان» . من جهة يريد المصلحون ، حسب عبارة لاحدهم « ان يجعلوا من أماكن العقوبة حديقة للشرائع (على غرار حديقة الحيوان) تزورها العائلات يوم الاحد » . . ومن جهة اخرى تهدف العقوبة (بصفتها عقوبة مؤقتة ، في الغالب) الى تقويم المجرم ، بحيث يستفيد منها ، بقية عمره ، بعد ان يعوض المجتمع ما الحقه به من ضرر (بواسطة الاشغال الشاقة ، ذات المنفعة العامة ، مثلاً) . .

لكن أمراً غريباً حدث . بعد انقضاء عشرين سنة على الثورة

الكبرى ، كان ركن ركين من « الاصلاح » الذي حملته الى العدالـة قد انهار : ذاك هو مبدأ الملاءمة بين طبيعة الجرم وطبيعـة العقوبـة . سقـط التنوع الشيق في العقوبات واستحالت مملكة القصاص الى امبراطـورية رتيبة ليس فيها غير السجون . والحال ان السجن ، في العهد القديم ، كان عقوبـة هامشية يزجيهـا الملك اعتباطـاً ، ولا تتعاطاهـا ـ على وجـه الاجمال ـ العدالة المنتظمة . ثم ان المصلحـين ، قبيل الثـورة ، وأركان الثورة أنفسهم ، أجمعوا على رفضها . كيف أمكن اذن ان تكتسي الارض الفرنسية بشبكة متعددة المراتب من السجون وان يصير السجـن جوهـر العقوبة وشكلها الامثل ، ولما يمض الا عشرون عاماً على هدم الباستيل ؟ عاد الجسد اذن الى حلبة العقوبة . يروض ويجري الحساب على زمانـه وتضبط دقائق أيامه . أما النفس فغابت مرة أخرى ، الا بصفتهـا مقـراً لعادات الجسد . ولم تكن هذه العودة انكفـاء الى احتفـال العـذاب . فالسجن مكان باهت للسر والعزلة هو نقيض ما رغب فيه المصلحون ، والعقوبة فيه تفارق وهجها القديم ورونق أعيادها الثرثارة . . هو مكان « الاجساد المطواعة » ومجال بين مجالات لـ « تكنولوجيا الجسد السياسية » الجديدة .

مملكة الانضباط

أمكن العـزوف عن عدالـة المصلحـين ـ بعـد العـزوف عن عدالـة الملوك ـ لان السجن لم يكن المجال الوحيد لتكنولـوجيا الاجسـاد . في المصانع ، في المدارس ، في المستشفيات ، في الجيوش ، برزت صفة عامة للاجساد المطواعة هي « الانضباط » .

يقيم الانضباط صلة بين قابليات الجسد وتوطيد السيطرة عليه . وهو يبدأ مع اكتشاف الجسد بصفته « غرضـاً وهدفـاً للسلطـة » . فلا يعـود

الجسد شيئاً « يحلل » ، شأنه عند الفلاسفة ، بل يصير شيئاً «يتصرف به» .
أما اساليب فرض الانضباط فتمتد من توزيع الاجساد في المكان (المكان المسيج ، المقسم الى مواقع ، الموجه المواقع الى وظائف محددة ، الموزع الوظائف على هرم ذي درجات . .) الى فن ضبط العمل (الذي يقسم زمن هذا الاخير ويدخل الزمن الى الجسد بحيث يصير الاول ضابطاً مفروضاً لحركة الثاني ، ويزاوج بين الجسد وحركته في صلة هدفها السرعة والفعالية ، ويحدد علاقة الجسد بالشيء المادي الذي يجري عليه العمل ، الخ . .) ، هكذا يتم الانتقال من فيزياء الحركة البسيطة الى عضوية السلوك الحي ، ويتفق تعميم الانضباط مع تأسيس علوم تحمل السمة العضوية اياها (الفزيولوجيا ، علم نفس السلوك . .) .

ولا يتناول التقسيم الانضباطي حركة الجسد يوماً بعد يوم فحسب . ولا يتناول الجسد المفرد وحده . بل هو ينظم تكوين القابليات على مدى مرحلة قد تكون العمر برمته . في المدرسة مثلاً صفوف . وفيها ايضاً فروع . والتمرين ، طال ام قصر ، ينتهي دائماً بامتحان ، بحيث تتبع الامتحانات بعضها بعضاً وتتراكب ، متولية تعيين المراتب . ويخضع هذا كله للبرنامج . . كان « اخوة الحياة المشتركة » اول من عمم « التمرين » المدرسي ، بعد ان أخرجوه من حيز الرياضة الدينية وأول من ضبط برامج الدراسة . فالتمرين « يقتصد زمن الحياة ويراكمه في صورة مفيدة ويتيح ممارسة السلطة على الناس بتوسط الزمن المنظم على هذا النحو » .

أما الانتقال من ضبط الجسد المفرد الى « تنظيم القوى » فقد بدأت ضرورته تبرز في تنظيم سلاح المشاة وفي تنظيم الانتاج . كان الهدف في الحالتين « بناء آلة يرتفع فعلها الى الحد الاقصى بتأثير التركيب المدروس للقطع البسيطة التي تتألف منها » . لم تعد شجاعة الجندي او قوة العامل

مثلاً هي ما يعول عليه ، بالدرجة الاولى ، بل مكان كل منهما في وحدة القتال او في وحدة الانتاج . وكان لا بد أيضاً من ضبط الترافق او التعاقب في الزمن بين حركة فريق معين وحركة سواه . وكان لا بد اخيراً من قيادة لا تدع مجالاً للانفراد بالتصرف ، بل تطلق الحركة وتوقفها وتنظم الترافق والتعاقب والشكل والغاية ، الخ . .

كان هذا كله جديداً ، في القرن التاسع عشر . وتغذى هذا كله من معارف جديدة وغذاها . التاريخ هذه المرة : « مع فنون الاخضاع الجديدة ، أخذت دينامية المسارات المتواصلة تنزع الى الحلول محل ملوكية الاحداث الجليلة » . . والسياسة أيضاً : « يمكن ان تكون الحرب ، بمعنى الاستراتيجية ، متابعة للسياسة . ولكن لا يجب ان ننسى ان السياسة قد جعلت استمراراً . . للانموذج العسكري بصفته وسيلة اساسية لاستباق الاضطراب المدني . . واذا كان ثمة جسر من السياسة الى الحرب يمر بالاستراتيجية فان ثمة جسراً من الجيش الى السياسة يمر بالتكتيك . الاستراتيجية تتيح فهم الحرب بصفتها طريقة في توجيه السياسة بين الدول . والتكتيك يتيح فهم الجيش بصفته مبدأ لابعاد الحرب عن المجتمع المدني . . . بينما كان المشترعون والفلاسفة يبحثون في العقد (الاجتماعي) عن انموذج بدائي لبناء الجسم الاجتماعي او لاعادة بنائه ، كان العسكريون ومعهم فنيو الانضباط يبلورون طرائق اخضاع الاجساد ، منفردة ومجتمعة » .

سلطة عظيمة التواضع . .

وسلطة الانضباط عظيمة التواضع بالغة الدقة . لا ابهة المراسيم ولا جلال الايمان المغلظة . . تفاصيل ، تفاصيل . . الانضباط مملكة

التفاصيل . أما غاية الترويض فهي الوصول دائماً الى أحسن مردود . واما ادواته فهي غاية في البساطة .

اولاً ، مراقبة ذات مراتب ، تحيل المكان الى « جهاز تنبثق من فنون الرؤ ية فيه عوامل السلطة » . أنا اراك اذن انا احكمك . من فيزياء العهد الكلاسيكي خرج المنظار والعدسة . وخرجت من فيزياء السلطة البرجوازية مراصد للجماعات البشرية . اول هذه المراصد الثكنة . فهي مجال جرى تقسيمه بحيث يتيح الرؤ ية الكاملة . الة حقيقية للنظر . مجهر للسلوك . والرقيب نفسه مراقب دائماً . . والسجن والمدرسة والمصنع والمستشفى لم تتجاوز نسخ الثكنة .

ثانياً ، جزاء يرد كل سلوك الى سويته . لم يطمح قانون العقوبات ابداً الى حصر أشكال القصاص . واستبقت كل مؤ سسة نظاماً مسكين المظهر ، شديد البأس للثواب والعقاب . هكذا تصير ادنى الاشياء عرضة للجزاء . فلا تعود العقوبة مقتصرة على « الجرم » ، بالمعنى الدقيق ، بل تطال التقصير ايضاً أي غياب الفعل او نقصه . والوسيلة السائدة هي الدرجة : يرفعك الثواب درجة ويهبط بك العقاب درجة . والغاية هي اعادتك الى السوية او ضبطك بالمعيار . فاذا بالغت في المقاومة ، وجدت نفسك ، ذات يوم ، في عالم الشذوذ . العدالة ليست اذن عدالة القانون وحده . خارج قصر العدل ، ثمة مئات او الوف من قصور الانضباط ! . .

ثالثاً ، الامتحان وهو « يمزج فنون المراتب التي تراقب وفنون الجزاء الذي يسوي . فهو نظرة ترد الى السوية ومراقبة تتيح تعيين المهارة والتصنيف والعقاب » . وقد بدأ الامتحان ـ الطبي ، المدرسي ، الخ .

يغزو جميع الحقول عيناً شبه سرية ترى كل شيء. ثم ان الامتحان يستخرج مختلف أوصاف الفرد ويضعها مصنفة في وثائق : اوصاف الجسم والشهادة الطبية والشهادة الدراسية ودفتر الخدمة العسكرية وتقارير اخرى شتى ، تتيح للسلطة تعيين موقع الفرد والموقف منه واستبقاءه تحت عين ساهرة . من هذه الاوراق السخيفة ولدت مناهج في الوصف والقياس احدى ثمراتها علوم الانسان ! . . وصار الفرد غرضاً للمعرفة ـ و « حالة » موضوعة بين يدي السلطة ـ بعد ان كان أرسطو قد قرر ان الفرد يقع خارج العلم . قبل غزو الانضباط للعالم كان أكثر الافراد تفرداً هو القابع في أعلى الهرم . . الملك ، السيد . اما بعد ذلك فقد « انقلب المحور السياسي للتفريد » . بات الفرد هو اكثر الناس تعرضاً للضبط : الطفل ، المجنون ، المنحرف . . وتم الانتقال تبعاً لذلك ايضاً من عالم الملحمة الى عالم الرواية . كان هذا يعني ان زمن البطولة قد ولى وان ابطال العصر الجديد مساكين تحف بهم العيون من كل جانب .

من الجذام الى الطاعون : « الرؤية الكلية »

كان الانتقال من عالم الاقطاع الى عالم البرجوازية إنتقالاً من الجذام الى الطاعون . . ليست هذه صورة من صور البيان . فالجذام هو واقعاً وباء القرون الوسطى ، والطاعون يواكب اطلالة العصور الحديثة . وللمدينة تنظيم في حالة الجذام وتنظيم في حالة الطاعون لا يعكسان « حلماً سياسياً واحداً » . المجذوم ينفى ، يصير جزيرة محرمة في المدينة . وتجهد المدينة في حفظ طهارتها بعيداً عن جسده النجس . تكبته في مكان محصن من جوفها وتستأنف العيش وفق نظام لم يطرأ عليه سوى طقوس صغيرة تحمي عزلة المريض .. أما الطاعون فهو يعيد تنظيم المدينة . يصير محوراً لكل سلطة وعنصراً في كل سلوك . تصل طقوسه الى نظام المآكل

والمشرب والملبس والتجول وجمع الفضلات وتلامس الاجساد . وتقع شبهته على جميع الناس وجميع الحيوانات وجميع الاشياء . هكذا يبني نفي المجذوم « شركة طاهرة » بين المعافين ، ويبني وقف الطاعون « مجتمع الانضباط » في المدينة .

حين وضع الفيلسوف البريطاني « بنتام » صورة « السجن الامثل » في نهاية القرن الثامن عشر ، لم يكن يرسم اذن الا خريطة مختزلة للمجتمع الجديد . سماه « البانبشيكون » اي « مكان الرؤية الكلية » ، وجعله مبنى في صورة حلقة مقسماً الى زنازين وجعل في وسطه برجاً للمراقبة . اما الزنازين ، فأبوابها مشرعة من ناحية البرج بحيث لا تخفى فيها خافية على المراقب ، ولا تخفى خافية عليه ايضاً من حركات الحراس والموجلين بالخدمة . وأما البرج فلا يرى السجناء ولا الحراس مدخله ولا داخله . لم تعد ثمة اهمية لهوية المراقب . كان عيناً بلا لون لا تراها العيون . حتى الزوار العابرون ، بات في وسعهم ان يحلوا محل سيد السجن في مهمته . فالغاية هي احداث حالة من الانكشاف المطلق لدى السجناء تتيح لالة السلطة ان تدور . . آلياً . والحق ان « مكان الرؤية الكلية » لم يكن في خيال بنتام سجناً الا على سبيل المثال . كان ايضاً مدرسة او مصنعاً او مستشفى . . وكان في جميع هذه الحالات مختبراً للتجارب التربوية والاكتشافات الماورائية ، اي موئلاً لعلوم الانسان والفلسفة ! . .

من مدينة الطاعون في القرن السابع عشر الى انتشار « الرؤية الكلية » في اوروبا مع بداية التاسع عشر ، كان الانضباط قد تغير وظيفة وشكلاً . لم تعد وظيفته مقتصرة على حالة الاستثناء او على الهوامش ، على درء اخطار الجماعات الشاذة او التجمعات الكثيفة . بات يطلب اليه

ان يزيد من فائدة الافراد أيا كانوا . في الجيش ، في المصنع ، في المدرسة ، الخ . . ثم ان الانضباط لم يعد سجين معاقله ، رغم تكاثرها . أخذت المدرسة تمد حقل رقابتها من التلاميذ الى الاهلين ، والمستشفى من المرضى الى سكان الجوار . وتولت الجمعيات الخيرية او الدينية شؤوناً متناثرة بين المطابخ والنفوس .

ولم تقف الدولة خارج حقل الانضباط المتوسع . . ففي الماضي كانت العدالة لا تتحرك الا لمجابهة الجرم الموصوف . اما في المجتمع الجديد فقد نمت تحت عرش العدالة عناكب الشرطة . والشرطة تهتم ، على وجه التحديد او اللاتحديد ، بـ « غبار الحوادث » او بـ « كل ما يجري » . . ولعلنا نستطيع ، دون الابتعاد كثيراً عن مقصد فوكو ، ان نرسم الحد هنا بين شيئين . حين تنحو الدولة نحو الاستيلاء على آلة الانضباط كلها ـ اي حين يمد السجان رأسه من كوة البرج ـ نكون في الدكتاتورية . وحين تولي الدولة ثقتها لسكان الابراج المتفرقة ، فتجعل الوحدة سراً من اسرار التعدد ، نكون في الديمقراطية . لكننا نخطىء ان حسبنا ان دولة ما تقدر على مصادرة الانضباط كله في مجتمع ما . .

يقول المؤلف ، الذي يتقن التجوال بين القرون ، ان الاوروبيين ليسوا اغارقة بقدر ما يظنون . كانت حضارة اليونان القديمة حضارة « المشهد » : حضارة الملعب والمسرح والهيكل . أما الحضارة الحديثة فهي حضارة المراقبة . وقد اتحدت في نابليون للمرة الاولى والاخيرة صورة الملك « المشهود » وصورة المراقب الكامل .

مراكمة البشر

ليس الانضباط، بالمعنى المطلق، شيئاً مستحدثاً، بالطبع . فهو مشكلة

مطروحة على كل نظام . لكن ما ميز تكتيك السلطة في أوروبا ، خلال القرنين الاخيرين ، كان الآتي : 1 ـ كلفته الضئيلة ، على الصعيدين الاقتصادي والسياسي ، وقد حلت محل البذخ في الانفاق والبذخ في العنف اثناء العهد القديم . 2 ـ وصول آثاره الى انجع مستوى والى أوسع مدى . 3 ـ رفعه لمردود الاجهزة التي يعمل فيها ، تربوية كانت ام عسكرية ام صناعية ام طبية ، الخ . . . وقد كانت هذه السمات ملائمة لتضافر ظرفين هما تضخم السكان الهائل ونمو جهاز الانتاج . محل المبدأ المثنى « اقتطاع ـ عنف » وهو الذي كان يسود النظام القديم ، حل المبدأ المثلث : « نعومة ـ انتاج ـ ربح » ! . .

والانتاج هنا ليس انتاج السلع وحسب بل « هو ايضاً انتاج المعرفة والصحة والطاقة على التدمير ، الخ . . » وقد كانت الصلة وطيدة بين مراكمة رأس المال ومراكمة البشر .

ثم ان سلطة « الرؤ ية الكلية » ـ وهذا أمر حاسم ـ هي أرض خفية ممتدة تحت نظام البرجوازية السياسي . . « اختبأت الطبقة المسيطرة خلف قناع تشريعي معلن مقنن قائم على المساواة شكلاً وخلف نظام تمثيل برلماني . لكن الشكل التشريعي العام . . . كان مؤسساً على عوامل صغيرة يومية مادية ، على منظومات من ذرات السلطة ـ هي نظم الانضباط ـ تعادي معاداة جوهرية كل مساواة او تكافؤ » بين الضابطين والمضبوطين . لم تكن نظم الانضباط تشريعاً ثانوياً للشؤ ون الصغيرة . كانت « شرعاً مضاداً » للشرع المعلن . كان الفلاسفة ، في القرن الثامن عشر ، يحسبون انهم يقيمون الحياة الجديدة على « عقد اجتماع » متكافىء الاطراف . . بعدهم امتد حكم العقود المعلنة الى حقول لم يكن يعرفها من قبل .لكن الانضباط محق التكافؤ من جميع العقود ! . .

والانضباط ، هو نفسه ، « مضبوط » ، طبعاً ، بفنون قائمة على معارف . وقد نمت معارفه متجاورة مع نمو علوم اخرى زراعية وصناعية واقتصادية . غير ان أساليب الضبط نفسها لم تتحول ابداً الى علم يملك جرأة الافصاح عن نفسه . والسبب في ذلك انها معدة لتغذية « سلطة مباشرة مادية » كان من شأنها أن تجعل هذا « العلم » يخجل من اصله . فليس من السهل على اهل « الحرية والاخاء والمساواة » ان يعلنوا تأسيس علم الانضباط دون ان ترتعد الفرائص وينزل العار بسائر العلوم ! . . لذا اكتفى الانضباط بتوزيع معارفه بين حقول تتصل به بمسالك متعرجة . الطب الجديد للمستشفيات ، الطب النفسي للمصحات النفسية ، علم نفس الطفل وعلم النفس التربوي للمدارس . ولم تكن تحقيقات الشرطة وتنظيم الملفات للافراد ، في دوائرها ، غريبة ، على الاطلاق ، عن نشأة مناهج هذه العلوم وأساليب بحثها . . يكتشف فوكو لعلماء النفس والدا شرطياً بعد أن كان هؤلاء يحسبون أباهم فيلسوفاً ! . .

مبادىء السجن

لم ينشأ السجن اذن في قوانين العقوبات . كان ، في العهد القديم ، مكاناً لعدالة شاذة يزجيها الملوك اعتباطاً ولا يألفها القضاة . ثم صار ، مع تعميم مناهج الانضباط ، شكلاً أمثل للعقوبة . لماذا ؟ لان السجن مولود شرعي لمجتمع الانضباط . « ما هو السجن ؟ ثكنة تتسم ببعض الشدة ، مدرسة بلا رحمة ، مشغل مظلم ، وليس ، في نهاية الامر ، شيئاً مختلفاً من حيث النوع عن هذه كلها » ، بل انه ، ضمناً ، مثلها الاعلى جميعاً .

« على السجن ان يكون جهازاً للانضباط لا يفوته شيء . وذلك بمعان عدة : فهو يتولى شؤون الفرد بجوانبه كلها ، من ترويضه الجسدي الى قابليته للعمل الى مسلكه اليومي الى موقفه الخلقي الى استعداداته

الاخرى . وهو مكان « كلي الانضباط » يمتاز بهذا على المدرسة وعلى المشغل وعلى الجيش ، لان هذه الاخيرة تنطوي دائماً على قدر معين من التخصص . عدا ذلك ليس للسجن خارج وليس فيه ثغرة . . فأثره على الفرد لا تقطع فيه : انضباط لا يتوقف . أخيراً يتيح السجن امتلاك سلطة تكاد تكون كاملة على نزلائه . وله ادواته الداخلية المعدة للقمع والقصاص : انضباط استبدادي » . وللسجن مبادىء . . اولها العزل ، والمراد به - في اطار عمل الترويض - جعل السجين فريسة لنفسه . فالزنزانة قبر ينتظر نزيله يوم القيامة . . وثاني المبادىء العمل . وغايته ليست ، في الاصل ، تحقيق الربح ولا هي تكوين مهارة نافعة . غايته « تكوين علاقة سلطة ، شكل اقتصادي فارغ ، صورة للخضوع الشخصي » تتلاءم ، مستقبلاً ، مع جهاز الانتاج . اما المبدأ الثالث فهو وجود سلطة للسجن مختلفة عن سلطة العدالة ، تصنف السجناء فتخفف عنهم جانباً من العقوبة او تدخل عليها مزيداً من الشدة . . وذلك تبعاً لسلوكهم ولماضيهم الخ . . هذه السلطة الجديدة تكون صنفاً جديداً من الافراد تدخل به عالم المعرفة : صنف « المنحرفين » . غرض سلطة العدالة هو « المخالف » . اما غرض سلطة السجن فهو « المنحرف » . والمخالف يحدده الفعل الذي ارتكبه ، أما المنحرف فتحدده حياته كلها . . طفولته ، بيئته ، علاقاته الخ . هكذا ولدت من سلطة السجن معرفة جديدة هي « علم الجريمة » ، وانكب - بعد الاطباء وعلماء النفس وعلماء الاجتماع - صنف جديد من العلماء على « نفس » السجين . .

لا ينبغي لنا ان نظن ان غزو السجن لعالم القصاص وتحوله الى « عقوبة مثلى » حصلا دون مقاومة . وجد السجن منذ ولادته من يعلن فشله . وما زال هذا الفشل يعلن ، على رؤوس الاشهاد ، كل يوم .

السجن لا يصلح أحداً والذين يدخلون السجن ، غالباً ما يعودون اليه . . رغم صلابة الوقائع التي يتكىء عليها هذا النقد ، ما زال السجن حياً يرزق ، وما زالت العدالة لا تجد بين يديها خادماً اوفى منه منذ قرن ونصف القرن . . اذا كانت غاية السجن هي اصلاح الانحراف ، ففشله أمر لا جدال فيه . واصلاح الانحراف هو فعلاً غاية السجن المعلنة . لكن للانحراف ـ لو علمتم ! ـ فوائد جمة . . وغاية السجن الحقيقية ليست اصلاح الانحراف ولا قطع دابره بل . . تنظيمه ! . .

انتاج المنحرفين

فليس كل من يخرج على القانون منحرفاً . المنحرف هو ذاك الذي يضع السجن على جبينه وصمة الانحراف ، حين تتزاوج الجريمة والعقوبة لتصيرا محور تاريخه . . السجن ينتج المنحرفين . يختارهم من بين المخالفين ويصنع منهم وسطاً مغلقاً . ذلك ان المخالفات لا تلقى كلها جواباً واحداً . « اذا كان في وسعنا الحديث عن عدالة طبقية ، فليس السبب في ذلك ان القانون نفسه او اسلوب تطبيقه يخدمان مصالح طبقة معينة ، وحسب . بل ان كل هذه الادارة التي تفرق ، في المعاملة ، بين انواع المخالفات ، بواسطة العقوبة ، هي جزء من عوامل السيطرة الطبقية » . كيف يؤدي الانحراف دوره في توطيد هذه السيطرة ، حين يصير وسطاً مغلقاً ، هامشياً ، موسوماً بالمرض ، موضوعاً تحت الرقابة الدائمة ؟ يجري عزله اولا عن أي خروج على القانون ذي صفة طبقية ، سياسية او اقتصادية ، صريحة ، أي يجري اعتباره حالة لا نسب بينها وبين حالات الصراع الطبقي . اذ ذاك تنكشف مزاياه . فهو متيسر المراقبة بواسطة العملاء والوشاة . وهو يمنع اتساع اشكال اخرى من الخروج الشعبي على القانون لانه يدمغ الاساليب المشتركة بينه وبينها بوصمة

مرذولة . وهو واسطة مباشرة لادارة الجريمة والانتفاع بها (مراقبة الدعارة او تهريب السلاح او المخدرات والاشتراك في « فوائدها » بواسطة وشاة من المنحرفين) ، وهو ينفع سلاحاً ضد الاحزاب السياسية والمنظمات العمالية ، الخ . . لكن فائدته العظمى هي انه المبرر الاول لتنظيم جهاز يتجاوز كثيراً في وظيفته حدود مراقبة الانحراف الموصوف : ذاك هو جهاز الشرطة . فهو يمارس « مراقبة عامة على السكان ، يقظة خرساء ، سرية لا تلحظ . . وهو عين الحكم المفتوحة دائماً ، الساهرة دون تمييز على جميع المواطنين ، لا تخضعهم في سبيل ذلك ، لاي اجراء يضيق عليهم . . ولا يحتاج هذا السهر الى نص في القانون . » (بونفيل) . والشرطة لا تستقيم بلا سجن او بلا ما ينتجه السجن من انحراف . حين يخرج المنحرف الى الهواء الطلق يتبعه ملفه وسجله العدلي الى حيثما ذهب للعمل او للاقامة او لاي غرض آخر . وتتبعه الشرطة أيضاً ـ ولو كان ذلك ممنوعاً في القانون ـ وتتبع معه جميع الآخرين .

« النظام الحبسي »

اذا كان السجن قد ولد من طراز عام خضعت له المدرسة ايضاً والمصنع والمستشفى والثكنة ، فانه ما لبث ان اجتذب الى داخل اسواره وظائف هذه المؤسسات جميعاً . فبات في بعض بيوت الاصلاح شيء من المدرسة ومن المصنع ، الخ . . لكن الحركة نفسها نمت ايضاً في الاتجاه المضاد ، مع نمو المعارف المنبثقة من نظم الانضباط . بات من الصعب تحديد مجال للحالات التي تستوجب العقوبة . بات « السوي والمنحرف » معيار النظر الى كل شيء ، وبات الانحراف خطراً ماثلاً فوق أية مخالفة او شذوذ عن القاعدة او هبوط الى ما دون المعدل او عصيان لطلب . . « في العهد الكلاسيكي . . كان حقل المخالفة وحقل الخطيئة وحقل سوء

السلوك لا تزال منفصولة » . أما الآن فتخترقها جميعاً دلالة مشتركة « تتجول بين اصغر شذوذ واكبر جريمة . . » ، لا تعود المنافي والهوامش اذن هي مصدر الجريمة ، ولا تعود الجريمة خارج القانون . الجريمة في قلب القانون ، وهي تجد مصدرها في أعمق خلايا الجسم الاجتماعي . تولد في الاصل من خطوة او خطوات صغيرة يخطوها الفرد الى خارج القاعدة او خارج « السوية » . ويتولى السجن تحويل الخطوة الى جريمة موصوفة ، او استدراج الجريمة الموصوفة من تتابع الخطوات . والسجن ليس وحده في اداء هذه المهمة . ثمة « ارخبيل حبسي » من أذرعه العائلة والمدرسة والمصنع ، الخ . . فهي كلها تضم الخارجين على السوية وتمهد لهم طريق السجن .

لكن لامتداد النظام الحبسي الى خارج السجن اثراً آخر لعلّه الاهم . وهو أنه يحدث « عدالة انضباط » تعمل جنباً الى جنب مع « عدالة القانون » ، فتعمم ممارسة القصاص وتحمل الجسم الاجتماعي على ادمان تعاطيه وتبطل النزوع الى الاحتجاج عليه . ثم ان هذا الامتداد يرتد على عدالة القضاة نفسها ، فيحدث فيها الطموح الى استيعاب مكاسب المدرسة والمستشفى والعائلة الخ . . ويحولها من « عدالة تفتيش » الى « عدالة امتحان » . هكذا يجهد القضاة انفسهم في الفحص والقياس وتقصّي العوامل والظروف ويحيطون انفسهم برتل كثيف من « العلماء » المساعدين ويلبسون قناع المربين . ينخرط هذا كله في « اقتصاد جديد للسلطة » يستبعد ما أشرنا اليه من « انفاق باذخ للعنف » وينتج لهذه الغاية او يستفيد من انتاج معارف جديدة . لم تخرج العلوم الانسانية من السجون لكن نشأتها تغذّت « من طراز خاص جديد في ممارسة السلطة : من سياسة معينة ازاء الاجساد ومن اسلوب معين في مراكمة البشر مراكمة

طيعة مفيدة » . ونجاح السجن مؤسس على الدور الذي يضطلع به في هذه الممارسة ، بصفته عنصراً في شبكة للرؤية الكلية تغطي الجسم الاجتماعي بأسره . ليس هناك اذن اصلاح ناجح للسجن . وذلك ثابت اذا علمنا ان حديث الاصلاح ما زال يجتر المبادىء والاهداف نفسها منذ ميلاد السجن في القرن الماضي . ما ينبغي ان يتناوله التغيير هو المدينة . . « المدينة الحبسية » .

العرش في الجسد

ليس السجن اذن من ابناء الازل . فان استقراره « شكلاً سائداً » للقصاص يرقى الى أقل من قرن ونصف القرن . وكان فرضه وجهاً من وجوه تسلم البرجوازية للسلطة الاجتماعية قبل الثورة الفرنسية وبعدها ، وتجلياً بين تجليات اخرى لهذه السلطة شملت المجتمع كله وواكبت انتاج المعارف الملائمة لها . . يكتب فوكو جانباً من التاريخ الفعلي للثورة البرجوازية . . جانباً لا يعود معه احراق الباستيل واعدام لويس السادس عشر وتتويج نابليون الا حوادث رمزية يضخمها لغو مدرسي غايته التستر على اشكال السلطة البرجوازية الفاعلة وصرف النظر عن مواطنها الاصيلة . عند فوكو يظهر عرش السلطة مغرزاً قوائمه في حركات الاجساد وسكناتها . فلا يعود تغيير السلطة ـ وهذه عبرة الثورة البرجوازية ـ تغييراً للجالس على العرش ، بل ينكشف تربية جديدة للاجساد تصل الى أدق حركاتها وعلاقاتها وتستثير على امتدادها ، ثورة متمادية في جميع حقول المعرفة وفي توزيع هذه الحقول نفسها . ومن شأن هذا التاريخ الفعلي ان يثير دهشة كثيرين وأن يطرح ارضاً تصوراتهم للثورة ولعمل استلام السلطة . . من شأنه ايضاً ان يبرز براعة البرجوازية ـ وهذا امر حاسم ـ في التستر على الصفة الطبقية لنضالها .

فنعلم كيف أمكن لخدعة « الانسان » الذي ابتكرته البرجوازية ولخدعة « العقد الاجتماعي » ولخدعة السلطة التي تحميه ولخدعة العلم « المحايد » الذي ينظم العقد على قياس الانسان ان تجوز كلها على الناس . . كيف أمكن لذلك الولد في « اصلاحية » فرنسية ان يصرخ وهو يسلم الروح ، « آه ، ما أسوا ان أجد نفسي مضطراً ، بهذه السرعة ، الى مغادرة الاصلاحية » !! وكيف أمكن لملايين التلاميذ والعمال والمرضى والجنود والسجناء ان يرددوا بعد ذلك ـ في خضم بؤسهم الرهيب ـ صدى هذه الصرخة الرهيبة . . .

مملكة الشرّ والملك « التنبل »

(قراءة في العرفانية)

ثمة كتب نادرة مرّتين أو ثلاثاً (*) . وهـذا الكتـاب(1) لهنـري شارل بويش واحد منها . فهو نادر من حيث حجم الجهد المضموم بين دفتيه : جهد أربعين سنة . وهو نادر من حيث موضوعه : حركات منطوية على نفسها في زوايا تاريخ الأديان ـ هي الحركات « العرفانية » ـ لا يكاد يتناولها حديث منتشر . وهو نادر من حيث انه يضـع في متنـاول الراغبـين من المثقفين بالفـرنسية نصوصـاً كانـت متناثـرة في مجـلات جد نادرة أو في

(*) نشر في الفكر العربي ، عدد أيار ـ حزيران 1980 .

(1) قراءة لكتاب .

Puech (Henri- Charles): En quête de la Gnose

I: La Gnose et le Temps, XXXII + 300 P.

II: Sur l'Evangile selon Thomas, 320 P.

Bibliothèques des sciences humaines- Ed. Gallimard 1978.

بويس (هنري شارل) : في طلب العرفان .

الجزء الأول : العرفان والزمن XXXII+ 300 صفحة .

الجزء الثاني عن الانجيل بحسب توما ، 320 صفحة .

باريس 1978 .

ونشير لاحقاً إلى الجزءين بـ « بويش 1 » و « بويش 2 » .

كراسات قلة من الطلاب . وما أكثر النصوص التي تبقى مكنونة في حلقة من الباحثين ضيقة ، فلا يقع عليها البصر في مكتبة ولا يطالع عناوينها في فهرست دار النشر . وهو نادر أخيراً من حيث جودة المعالجة وتماسك القبضة على موضوع مبعثر . . . صارت مرات الندرة أربعاً .

اسم الكتاب : « في طلب العرفان » . صدر جزءاه معاً في مطلع العام الفائت . مؤلفه هنري شارل بويش معلّم قبل أن يكون كاتباً . لم ينشر قبل هذا الكتاب كتباً كثيرة(2) . الاّ انه « أدار » تاريخ الأديان الهائل (ثلاثة مجلدات في أكثر من 4500 صفحة) الذي صدر ضمن موسوعة « لابلياد » . وقدّم لهذا « التاريخ » فصلاً طويلاً عن المانوية ، وهي ديانة وثيقة القَربى بمذاهب « العرفان » التي يتناولها كتابه .

ويتناول الجزء الأول من الكتاب ، بعد مقدّمة عامّة ، مسائل متفرقة ، تفرق المناسبات التي كتبت لها النصوص ، تتصل بمصادر العرفان وفحوى مذاهبه وعلاقته مع المسيحية الأولى ومع أفلوطين وحالة الابحاث المكرسة له ، ثم تنصب على « ظواهرية العرفان » (وهذا عنوان دروس ألقاها المؤلف في معهد فرنسا(Collège de France) بين عامي 1952 و1957 ، قبل أن تنتهي الى « العرفان والزمن » (وهو أهم نصوص هذا الجزء وأطولها ، وقد جعل المؤلف عنوانه عنواناً ثانياً للجزء كله) .

أما الجزء الثاني فتفتتحه ترجمة عن القبطية لـ«الانجيل بحسب توما» ، وهو انجيل « منحول » ذو نزعة عرفانية . وبقية الجزء لا تعدو ان تكون

---

(2) له كتاب قديم عن المانوية ، عدا الفصل الذي كرسه لها في « تاريخ الأديان »Le Manichéisme (Paris 1949) . وقد جمع نصوصاً أخرى عن هذه الديانة نفسها لاصدارها في كتاب آخر جديد ، تشير اليه مقدمة « بويش 1 » ص IX .

تقديماً لهذا الانجيل (الواقع أصله في 19 صفحة) وقد قضى بويش ستة عشر عاماً (1956 - 1972) يشرحه ويعلق عليه في معهد فرنسا .

التسمية والمصادر

اتخذ العرفان اسمه من كلمة Gnôsis اليونانيّة ، وهي قد عرّبت اليوم ، فصار يقال « غنوص » (3) وصار المذهب يسمّى « غنوصية » . واللفظتان العربيّة واليونانيّة مترادفتان ، منذ ان فرّق الباطنيون العرب ، والصوفيون بخاصة ، بين العرفان والمعرفة . لكن معنى اللفظة اليونانيّة لا يستقيم الاّ متعدياً . « فالعرفان هو اذن » معرفة « شيء ما (الله

(3) أذاع هذه اللفظة بالعربية معاصرون كتبوا في تاريخ الفلسفة من أمثال عثمان امين وعبد الرحمن بدوي وابراهيم مدكور . ولا مبرر ، في رأيي ، لهذا التعريب . وذكر هؤلاء المؤرخين للعرفان عارض إذ يعنيهم منه أثره في بعض الفلاسفة والمتصوّفة ولا يكاد يعنيهم هو في ذاته . وقلّما تعرّض المحدثون من العرب للعرفان ، رغم بعد أثره (عبر خصم العرفانيين أفلوطين وعبر الديانات الفارسية ، خصوصاً) في الفلسفة والتصوف العربيين . . . ورغم أن أرضه المختارة هي سورية كما سيرد . وأبرز ما وقعت عليه بالعربية ، في صدد العرفان اثنتا عشرة مقالة للأب انسطاس الكرملي بعنوان « الصابئة أو المندائية » موزعة على المجلدات الثالث والرابع والخامس (-1902 1900) من مجلة « المشرق » التي ظل الآباء اليسوعيون يصدرونها في بيروت زهاء ثلاثة أرباع القرن ، وكان الكرملي يكتب آنذاك من بغداد ، وقد حقّق شحصياً في أمر الصابئة الذين يقيمون في بعض مناطق العراق الجنوبية .

هكذا يشعر المرء أن المحدثين من الشرقيين أهملوا دراسة العرفان إهمالهم سواه من التيارات التي لا تنتمي إلى أديان « القيّمة » Orthodoxie ولا هي وجدت من كبار القدماء المتدينين بهذه الأديان من يفرضها على التراث الديني الغالب ، كما فرض أرسطو وأفلوطين مثلاً على الفكر الاسلامي . هذا رغم أن أصداء « العرفان » ماثلة ، عبر إيران خاصة ، في « الحكمة المشرقية » أو « الاشراقية » التي كان لها تأثيرها على بعض فلاسفة الاسلام ومتصوّفيه .

ويلفت النظر أن معظم المراجع المثبتة في هوامش كتاب بويش (باستثناء النصوص الأصلية طبعاً) هي مراجع ألمانية . وكذلك شأن مكتبة البحث الذي قدّمه درويس عن العرفان لـ « تاريخ الأديان » السابق الذكر . وسنعود الى بحث دوريس هذا .

او احدى خواصه) ، ولكن هذه المعرفة تكون منذ ان تعطى ، مباشرة مطلقة ، ومفارقة للايمان البسيط(Pistis) ، فهي معرفة بالحياة والنور وهي نفسها حياة ونور (. . .) »[4] .

وأقدم ما بين أيدينا من شهادات حول الفرق التي دعيت لاحقاً بـ « الغنوصيّة » يرقى الى فجر المسيحيّة ، الى « أعمال الرسل » و « رؤ يا يوحنا » « وفاتحة » « انجيل يوحنا » . وقد أبقت لنا هذه المصادر اسمين من أسماء « الهراطقة » العرفانيين هما سمعان السامري والشدياق نقولا . ثم نعلم من « دحْض العرفان الزائف » للقديس ايرينيه (نحو عام180 م) بوجود مدارس عرفانية متكاثرة تنسب نفسها الى ساتورنيل وفالنتين وباسيلير . . . ثم تكر سبحة العلماء المسيحيين المهتمين بالدفاع عن ديانتهم ضد أهل العرفان، في القرن الثالث (ترتليانوس ، كليمانت الاسكندراني ، أوريجينوس) وفي الرابع (القديس ابيفانيوس . . .) . . . ولا ينجو العرفان من سهام الأفلاطونيين الوثنيين (افلوطين وفرفريوس وتلامذتهما) الذين يأخذون عليه ثنائيته . . .[5] .

تخفتُ هذه الحميّة المسيحية في مواجهة العرفانيين ، بعد القرن الرابع ، ويدير نصارى الغرب غضبهم شطر المانويّة الآخذة بالانتشار منذ القرن السابق . على أننا اذا تطلعنا صوب الشرق وجدنا ذكراً مستمراً لفرق عرفانية ، عند تيودور بار كوناي ، في القرن الثامن ، وعند ميخائيل السوري ، في القرن الثاني عشر . واحدى هذه الفرق ما تزال حيّة الى اليوم في جنوب العراق وهي المنداثية أو الصابئة[6] .

(4) بويش 1 ـ ص 165 .
(5) بويش 1 ص 146 -150 ومواضع أخرى من الكتاب .
(6) بويش 1 ص X-XI

على ان مصادر المحامين عن المسيحية ، وان كانت أقدم ما تعرّفنا فيه الى العرفان ، ليست بالطبع أوثق المصادر . . . ولا هي الوحيدة . هذا رغم انها تحتوي أحياناً تلخيصات لنصوص عرفانيّة وتنقل أحياناً أخرى نصوصاً بحرفها (ينقل ابيفانيوس « رسالة بطليموس الى فلورا ») . فلدينا اليوم مخطوطات ترقى الى المرحلة الممتدة من القرن الثالث الى القرن الخامس ، وقد عثر عليها كلها مدفونة في صعيد مصر ، وهي مكتوبة باللغة القبطية ، وان كان معظم ما فيها منقولاً عن اليونانية . وأول ما عثر عليه بَرْدِيّ وجده بروس(Bruce) عام1769 في أحد مدافن طيبة . . . ثم تواصلت اللقيّات ، الاّ أنها كانت تحفظ في المتاحف ولا تنشر . . . حتى ان كتاباً على البَرْديّ اشتراه شميدت(Schmidt) من مصر عام1896 ، لم ينشر الا عام1955 . على أي حال بقيت النصوص التي أتاحت هذه الإكتشافات الوقوف عليها نصوصاً مليئة بالثقوب حتى عام1947 . . . ففي ذلك العام عثر مؤرخ الأديان الفرنسي جان دوريس ومدير المتحف القبطي في القاهرة توغومينا على خابية فيها أكثر من 40 مصدراً عرفانياً ترقى الى المرحلة الممتدة بين القرنين الثالث والخامس . كانت هذه الخابية مدفونة بالقرب من نجع حمادي في الصعيد . وكان بويش بين أول من عملوا في استثمار هذا الاكتشاف (الذي تضمن مخطوط« الانجيل بحسب توما ») . وكبر الأمل ، بفضل هذه الخابية (التي استغرق تحقيق محتواها ونشره سنوات طويلة) في أن تصير صورة الفرق العرفانية بين أوضح ما نعرفه من الديانات القديمة البائدة(7) .

---

(7) Doresse (Jean): «La Gnose», in: Histoire des Religions II, Encyclopédie de la Pléiade (1972) pp. 367-368

أيضاً : بويش2 : ص34-35 ومواضع أخرى من الكتاب .

في مصر اذن تمّ العثور على أغزر الآثار العرفانية . وهي نصوص أشرنا الى ان جلّها منقول الى القبطيّة عن اليونانية وانها ترقى الى العصر الهلليني . هذا يطرح ، من زاوية اخرى ، مشكلة طرحت مراراً هي تلك المتصلة بالأصول الفكريّة للعرفان . أهي شرقيّة أم غربيّة ؟ فقد ساد زمناً بين المؤ رخين لهذه الفِرَق رأيٌ يقول بأن العرفان ليس الا هرطقة متعددة الشُعَب أدخلها الفكر اليوناني على المعتقد المسيحي . لكن المنافحين الأوائل عن المسيحية يشيرون هم أنفسهم الى صلات العرفانيين بما يسمّونه « الهرطقات اليهوديّة » . والذين يُعتبرون أوائل العرفانيين لا تشير آثارهم من قريب أو بعيد الى المسيحيّة (دوزيتيوس ، سمعان الساحر ، ميناندر) . فان ساتورنيل ، تلميذ ميناندر كان أول من ذكر يسوعاً في ما وصلنا منه ، وهو قد عاش أيام تراجان (مات هذا الامبراطور سنة 117 م) . بل ان بعض الروايات تشير الى أن سمعان ، أول العرفانيين ، كان منضماً الى فرقة من السامريين شايعت يوحنا المعمدان ، وان تأسيس هذه الفرقة سبق ظهور المسيح(8) .

ونحن سنرى ان المقابلة التي يقيمها بويش ، في صدد تصور الزمن بخاصة ، بين العرفانيين وكل من فلاسفة اليونان وآباء المسيحيّة الأولى ، كافية وحدها لتردّ ، على الصعيد النظري ، دعوى صدور العرفان ، في الأصل ، عن منابع يونانية أو نصرانية . غير ان عمل بويش يقدم أيضاً عناصر تاريخية لرد هذه الدعوى . من ذلك ما يقوله عن فيلسوف اسمه نومنيوس الأفامي كان أثره بعيداً في الأفلاطونية الحديثة ، بما فيها مصنفات أفلوطين نفسه ، حتى اتهم هذا الأخير ، من جانب قدماء ومحدثين ، بأنه

(8) بويش 1 : ص 147-149 .

لم يكن في شروحه الاّ عالة على نومنيوس (9) .

نبشر نومنيوس هذا ، في أحد كتبه ، « نداء الى الشرق » يدعو فيه الى الاعتماد في طرح مشكلة الله ، لا على أفلاطون وحده بل أيضاً على فيثاغورس وعلى ما جاءت به « الأمم الشهيرة » ، ويسمّي منها البراهمة واليهود والمجوس والمصريين ، من أسرار وعقائد وتصوّرات مطاوعة للمصالحة مع الأفلاطونية . ولا يستغرب بويش هذه الدعوة ، بل يستذكر ما يماشيها من أثر تركته ايران وفلكيّو الشرق والساميون في تكوّن الفلسفة الرواقية ونموها . ويستذكر أيضاً أن نومنيوس ، الذي كتب باليونانية خلال النصف الثاني من القرن الثاني ، عاش في أفامية ، على نهر العاصي ، وانه كان ، على الأرجح ، سامياً هو نفسه ، وقد كانت افامية (التي بلغ تعداد سكانها 117 ألفاً ، في ما يبدو ، على عهد المسيح) ملتقى تيارات مختلفة شرقية واغريقية ونصرانية (10) . « تمّ تنصير المنطقة كلها بسرعة ، لكن الزؤان نبت الى جانب الحب الطيب . فسورية هي الأرض التقليدية لليهودية ـ النصرانية وللعرفان الأول » . . . (11) .

---

(9) بويش1 : ص26-27 .

(10) بويش1 : ص27-30 .

(11) بويش1 : ص30 . وفي الصفحة33 يناقش بويش ما إذا كان نومنيوس يهودياً أو سامياً . وينتهي الى ترجيح ساميته . ويشير الى كتابات مختلفة لاسم هذا الفيلسوف منها كتابة يونانية لا تنقلها الكتابة الفرنسية Numénius بأمانة ، إذ تُسقط منها حرفاً صوتياً من الحرفين اللذين يليان النون . وقد عنّ لي أننا إذا أخذنا هذا الأمر بعين الاعتبار وأسقطنا اللاحقة اليونانية « يوس » من اسم الفيلسوف حصلنا على اسم أليف جداً في الأذن العربية : النعمان ! وقد عرضت هذا الافتراض على الصديق الدكتور مارتينيو رونكاليا (مدير مكتبة المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت) وهو متضلع باللغة اليونانية وصاحب تاريخ كبير للكنيسة القبطية ، فعمدنا الى تحقيق الأمر في الموسوعة الألمانية : Pauly- Wissowa- Reêal Encyclopedie Vol XVII- Col : 12.9.5 =

المعرفة ـ التجربة ، المعرفة ـ الخلاص

اذا صح ان ثّمة « فِرقاً » عرفانية مختلفة و « معلمين » لهذه الفرق ، فلا ينبغي الوصول من ذلك الى القول بوجود « مدرسة » أو « كنيسة » للعرفان . بل ان التفتت من أولى سمات الجماعات المنتمية الى هذا التيار المتشعب . حتى ان القديس ايرينيه يرى في هذه الجماعات «حقل فطر» ، ذا طمي لا اسم له ولا تمايز فيه تنمو وتتوالد فيه نظم مختلفة ومتقاربة في آن ، تضم مجموعات يطبعها بعض الأفراد بطابعهم هنا وهناك ، فتكون هذه الطوابع متفاوتة الأصالة ؛ إلاّ أن المجموعات تبقى وريثة التركة الأولى القديمة »(12) .

هذا العرفان ، قبل الدخول في محتواه ، يصح السؤال : ما هو طرازه ؟ ليس العرفان « جدلاً تأملياً خالصاً » . بل ان توالي العناصر الذهنية فيه « هو أقرب الى الاستجابة لسلسلة من الالتماعات المتتابعة ، ولتقدم وحي متصل التعمق ، يبقى ، هو والرباط الذي يصل كل مرحلة منه بالأخرى ، محكوماً وموجهاً ، في كل لحظة ، بالمشاعر وبالمتطلبات العاطفية والعملية والملموسة . فما يوضع أمام محكمة العرفان اولا ثم يتعلق مصيره على هذا الاخير ، هو الوجود نفسه ، ومن بابه مصير الفرد الذي يسلم نفسه للعرفان »(13) . هكذا يستوي العرفان « وحياً فاعلاً ، يحمل في ذاته جواباً ملموساً وشاملاً على المسائل الناشئة عن الغصص او

= ووقعنا فيها على صيغة لكتابة اسم نومينوس هي Noominios ويشير ازدواج الحرف الصوتي بعد النون إلى محاولة لأداء «العين» العربية التي لا تفلح الحروف اللاتينية في تأديتها إلا على هذا النحو التقريبي : هكذا يتوطد ترجيح بويش لسامية « النعمان الافامي » ويصير جائزاً تضييق حلقة البحث بطرح السؤال : هل كان نومنيوس عربياً ؟

(12) بويش 1 : ص 158 .

(13) بويش 1 . ص XV .

عن القلق الانساني ، ويشكل في ذاته ، اي بحصوله في الوجدان الذي يلتمع فيه حلاً لوضع وجودي أتاح ادراكه وتحديده بمزيد من الوضوح والنفاذ » (14) .

نقف اذن أمام طراز من المعرفة يقدم نفسه على انه مسيرة قفزات متتابعة نحو الاتحاد بالتجربة الوجودية وانارتها . أي أن محط رحال العرفاني هو المعرفة ـ التجربة ، وهي نفسها المعرفة ـ الخلاص . ويتلبّس هذا الطراز ، في حال عرضه الى الخارج ، صورة التعليم المدرسي أي الصورة التي يتخذها مثلاً تقديم المعتقد المسيحي الى المبتدئين ، على اختلاف جذري طبعاً في نمط أداء النص لدلالاته ، فتكون المقارنة خارجية بحتة .

الشر والخلاص ، اللاّهوت الثنائي

ما هو منطلق الموقف العرفاني ، ما دامت المعرفة / التجربة هي طرازه والخلاص غايته ، وكيف تتفرّع عن المنطلق مسائل وحلول ؟ يبدأ العرفاني من حضور الشر في العالم ، من ان الشر هو العالم وان الوجود البشري في العالم شر . وسنرى ان العرفان يتفرع كله من هنا ، لأن وجود الشرّ يؤدي بالعرفاني الى نفسه اولا ، الى وجوده في جسده وفي العالم ، والى عنصر الخلاص القائم فيه ، أي روحه . . . ثم يؤدي به الى تصنيف الناس تبعاً لموقعهم بين عنصر الشر وعنصر الخلاص ، ثم الى تدريج العالم أفلاكاً متراوحة بين القطبين . . . على أننا نباشر الهرم من رأسه ، فنشير اولا الى لاهوت العرفانيين .

يقدم بويش أكمل عرض لثنائية العرفانيين في حديثه عن نومنيوس

(14) بويش 1 ص 192 .

الأفامي . فعند هذا الفيلسوف ان « ثمة مبدأين أزليين متقابلين رأسياً : المادة والله ، الزوج والفرد . ولا مجال لأن تشتق المادة من الوحدة ، بمعنى المادة الأول ، وهو الزوج غير المحدد . (. . .) فهي (. . .) صدفة أو وجوب أعمى ، وهي ، بذلك ، شر كلها ، وهي مصدر الشر ومبدأه لكل ما هي جوهره أو ضثره . أما الله فهو ، على العكس منها ، لا جسماني ، وهو عناية ، والأثر الحسن للفرد تتلقاه هذه المادة المساوية له في الأزلية ، الا انه لا يلغيها . بل هو يخرج من بوثيّتها مظهراً تبدو المادة اللامخلوقة فيه وكأنها مولدة ، أي أن الزوج غير المعيّن يبدو محدوداً ومتقبلاً النظام والصورة . فكل ما هو جسم مكوّن او صيرورة او عالم ، هو حاصل هذا التقييد وهذا التصوير وهو ينشأ من خليط . ولكن كما ان المادة الاولى لا ترد تماماً الى هذا الخليط ، فان الوحدة الاولى لا تشارك فيه مباشرة على الاطلاق . فالخير في ذاته ، أي الإله الأول ، لا تماسّ له مع المادة : فهو ليس إلهاً صانعاً . انما هو ماهيّة قديمة ، معتزلة في ذاتها تضع مفارقتها في مقابل الصيرورة . فلا بد للصيرورة اذن من خالق خاص، أي من اله ثان(15) .

ولا بدّ من الاشارة الى ان عند نومنيوس الهاً ثالثاً هو الخلق نفسه اي الصانع - الاله الثاني - من حيث هو حالّ في الصيرورة . فيكون الصانع ثانياً من حيث مفارقته وثالثاً من حيث حلوله ، ويكون هذان الاثنان مظهرين لواحد . أما الأول - أي إله الخير - فهو متميّز تماماً عن الصانع . « هو سكون والصانع حركة ، هو غيبة مطلقة لكل عمل والآخر كله عمل ، هو بسيط والآخر مزدوج » . هو مجهول والآخر معروف(16) .

---

(15) بويش1 : ص34 .

(16) بويش1 : ص35 .

هكذا يبقى الشر ، ومصدره المادة ، في صنيع الإله الصانع ، أي في العالم . أما إله الخير فلا يخلق شيئاً . ويطلق عليه نومنيوس اسم « الأب » أو « الملك » . ويزيد على هذا الاسم الأخير ، أحياناً ، صفة تحمّله معاناة الفيلسوف / الشاعرِ الشرَّ واحتجاجه عليه . فيصير اسم اله الخير عند نومنيوس : « الملك التنبل »(17) ! .

الوجود المشطور ومعاناة شيت

عن هذه الثنائية الأولى تنبثق ثنائية عامة تشطر العالم وتشطر الانسان . واذا لم يصح اعتبار موقف نومنيوس ، بسائر منطوياته ، نموذجاً للموقف العرفاني (هل لهذا النموذج وجود ؟) فان ما يظل صحيحاً هو معاناة العرفانيين جميعاً من هذا الانشطار الوجودي . فإله نومنيوس « التنبل » يصير في المصطلح العرفاني : « الله الغريب » . . . الغريب عن العالم وعن تاريخه . . . والله « الآخر » أي المجهول اللاموصوف والخفي . . . فلا هو يُقاس على مجرى الأمور اليومي ولا تدركه معرفة الناس اليوميّة ، وانما يُعرف في ما بعد الطبيعة أي بالكشف . تحت هذا الاله او في مواجهته « ثمة اله آخر ، هو أدنى من الأول ، وهو شرير جوهراً ، وهو خالق العالم والمسيطر عليه ، وهو صانع ضعيف ، محدود الأفق ان لم نقل : جاهل ، او هو الشيطان بعينه ، المبدأ غير المولّد او أمير الظلمات وتجسيد الشر في ذاته ، تثقل كاهله الخطيئة الاصلية (او اللعنة ، عند بعض الفرق) خطيئة توليد العالم المادي والانسان الجسدي ؛ وهو اله معروف ـ معروف أكثر مما ينبغي ! ـ في نقصه او في شره ، معروف بصنيعه هذا وبطغيان النواميس التي يفرضها

---

(17) بويش1 : ص35-36.

على سير الأحداث وعلى مخلوقاته الشقيّـة »(18) .

يتبع هذا التصور اللاهوتي عند العرفانيين ، تصـور لنظـام العالـم يماشي في هيكله العام ما كان مشتركاً طيلة العهدين الهلليني والروماني بين الغرب والشرق الأدنى ، الا أنه يختلف عنه في فحواه . « فعند الاغريق ، كان مثال « العالـم » لا ينفصل عن مثال « النظام » ، وكان هذا النظـام عمل الالوهة وتعبيرها عن ذاتها . كانت الالوهة تظهر عملها وحضورها الازليين بتوسط الحركة المنتظمة التي لا تني تدير العالـم الفلكي وتنتقل على نحو متنازل ، الا انه متصل ومتساوي الانتظام ، الى وتاثر الديمومـة في العالـم الأدنى . وكانت الكواكب تعتبر الهيّـة لانتظام مسارها الدائري ؛ وكان العالـم ، في كله المتناغم ، يعتبر الهياً ؛ وكانت العناية الالهية تردّ الى نواميس العالـم الأزلية . والحال اننا حيث نرى الاغريقي يمجد ويقبـل ويوافق ، نرى العرفاني يدين ويرفض ويتمرد . فالانتظام يبدو له تكراراً رتيباً ومنهكاً . والنظام والقانون (الناموس المادي والمعنوي) يبـدوان له نيراً لا يطاق . ويبدو له أثـر أوضـاع الـكواكب ومسارهـا على المصائـر الأرضية استعباداً ظلوماً مستبـداً ، (. . .) بكلمـة واحـدة ، لا يعـود العالـم المرئي الهياً ، بل يصير شيطانياً . والانسان يختنق فيه كما في سجن (. . .) ويقول بعض العرفانيين المسيحيين ، مثـلاً ، « بـأن يسوعـا ـ بميلاده او بشخصه ـ يكسر القدر(Heimarméné) أو يقلب نظامه رأساً على عقب ، اذ يفرض على دوائر الكواكب حركة مقابلة رأسياً لتلك التي كانت تتبعها سابقاً »(19) .

---

(18) بويش1 : ص 932-832 . ولفظة « الصانع » هي التي اختارها الفلاسفة المسلمـون لنقـل Démiurge الأرسطية .

(19) بويش1 : ص240-241 .

في عالم الشر هذا يعيش الناس قدرهم . وهم ، في نظر فريق واسع من العرفانيين على الأقل ، أبرياء من هذا القدر . فلهؤلاء تفسيرهم الخاص للفصول الأولى من سفر التكوين ، وهم لا يحمّلون آدم مسؤ ولية السقوط . بل ان ما جرى لآدم يفسره حدوث انحطاط ساقه من حالة التمام إلى حالة « النقص » أو « الحاجة » او « العيب » او « الفراغ » . ويسوّي العرفانيون ما بين اله التوراة والصانع عند افلاطون فينسبون اليه مختلف العيوب من الحقد والحسد الى الضعف والعمى ، الخ . . . ويضعون في مواجهته ـ على ما رأينا ـ « الاله المجهول » . وهم يخلصون من هذا التفسير للتوراة الى تصنيف الناس في ثلاث فئات يجعلون لكل منها جداً هو أحد ابناء آدم . فشيت هو جد « الروحانيين » وهابيل جد « النفسانيين » وقايين جد « الهيولانيين » . ويحمل شيت لقب « الاجنبي » او « الغريب » ، لأنه ولد من بذرة مختلفة عن تلك التي ولد منها أخواه ، ووضعت فيها « الأم قوتها الخاصة » . ويعتبر العرفانيون شيتاً جدّهم ، جاعلين من فئة « الروحانيين » وهي العليا بالطبع ، « عرقاً » متصل النسب اليه [20] .

هؤلاء العرفانيون هم الذين يتوصلون الى « الخلاص » ، غاية العرفان . وهو خلاص فردي ، على وجه الاجمال ، يسعى اليه كل منهم ، وحده ، بالتغرب عن العالم . فـ « المخلص » عند العرفاني ، جواب على حاجة ، الا انه أيضاً مثيل الصورة المثالية التي يحملها (العرفاني) عن نفسه ، وهذا المخلص « هو أيضاً معدّ للخلاص ، وهو يخلص نفسه » . « (. . .) هكذا تكون مهمّة الخرافة التي يحوكها

(20) بويش : 1 : ص XXV-XXIV و282-283 ، وبويش2 : ص194-195 . ومواضع أخرى من الكتاب .

(العرفاني) ، أن تؤكد له ، بصورة أو بأخرى انتماءه بالحق وبالطبيعة الى عالم الآخرة وانه يبقى مشدوداً اليه أبداً ، مهما كانت الاحوال الظاهرة لمصيره ، برباط لا ينفصم ؛ فإما ان يتصور نفسه ، من حيث الماهيّة ، مكوّناً من (فلذة) انفصلت عن « النفس » او عن جوهر الله النوراني بالذات ، وإما ان يتخيل نفسه ممتلكاً في ذاته (شرارة) أو (كسرة) أو (بذرة) من النور جاءت من (العلى) »(21) .

الموقف العرفاني هو اذن ـ في ما عدا فرديته ـ موقف نخبوي ، يرسي شرعيته على خرافة عرقية او يجد في هذه الخرافة مرآة رمزية للشرعية المذكورة . ولا يسع المتأمل ان يتحاشى النزعة الى اعتبار هذه الرغبة في « التأصيل » أمارة تصلّب يحيل العرفان الى دين آخر مطمئن ، ضمن لأتباعه مرّة واحدة حسن العاقبة ، وجنّبهم مغبّة القلق والبحث . لكن هذه النزعة ـ وان لم تكن بلا مبرّر ـ محدودة بالصيغة الملموسة التي يتخذها موقف العرفاني من أُطُر لا تكفّ عن محاصرته . فهو واثق من خلاصه الأخير ، الا انه موجود في عناصر لا تزال تفرض عليه مقاومتها باستمرار ، تقريباً لهذا الخلاص وادراكاً له . الثقة بالخلاص قائمة اذن ، والخلاص محط رحلة التغرّب التي يوغل فيها العرفاني ، الاّ ان الخلاص والغربة قائمان وسط العذاب ، وبالتمرّد المستمر عليه . ذاك ما يظهره ، بخاصة ، موقفان رئيسان للعرفان يتناولان جانبين من الوجود البشري في المادة : الموقف من الزمن أو التاريخ ، والموقف من الجسد .

الخط المستقيم والدائرة

أشرنا الى ان بويش يولي السلوك العرفاني ازاء الزمن مكانة خاصة .

---

(21) بويش1 : ص XXV .

وهو يقيم لتحديد زمن العرفانيين مقارنة بينه وبين كل من زمن المسيحيّة وزمن الاغريق . . .

الزمن المسيحي مستقيم . تنتظم احداثه في وجهة واحدة لا تنعكس . وهو زمن حقيقي بمعنى ان أحداثه لا تحتمل التكرار ، بل ان لكل منها طابعاً فريداً يطبعه . وهو مرتب من أوله الى آخره بنسبة أجزائه الى حدث هو الهي (الاّ انه مؤ رخ في زمن الأرض ، وقع مرة واحدة) تكتمل به السلسلة الزمنية السابقة وتبدأ اللاحقة . هذا الحدث هو ظهور المسيح . فالسنين التي قبله تنتظم ، منذ الخلق والخطيئة الاولى ، في سلسلة متناقصة ، وكأنها أعدّت منذ البدء للافضاء اليه ، وكأنما استحال تناقص عِدّتها الى البشارة به . والسنين التي بعده مفتوحة انطلاقاً منه على تجلّي المسيح مرّة ثانية في نهاية الدهر . وعناية الله حاضرة في انبساط الزمن ، تقدمت به اولاً نحو التجسّد ، وهي تتقدم به من ذاك نحو اليوم الأخير . هكذا لا تتصافّ أحداث هذا الزمن منفصلة بل هي تنضاف أحدها الى الآخر في وحدة عضويّة ذات وجهة تقدمية ، تمنحها النهاية المقتربة دائماً معناها الأخير . فيصير « المخلوق البشري هو الغرض المباشر ، ان لم يكن الأوحد ، للعناية الالهية ، وهي عناية تتصوّر وتوكّد على انها « خاصة » في كل مرة . وهكذا يكون التاريخ غائيّاً قطعاً ومركزه الانسان قطعاً (. . .) »[22] هذا ما يترك المجال مفتوحاً امام صياغة فلسفة مسيحية او لاهوت مسيحي للتاريخ . وهي فلسفة - او هو لاهوت - لا يعسر علينا ان نرى خطوط ترسيمته الكبرى ماثلة ، مذ ذاك ، في الثقافة الغربية الغالبة (حتى في الهيغلية وفي الماركسية ، على ما أرى)

---

(22) بويش 1 ، ص 7 .

وفي سائر الثقافات التي ألحقها الغرب بزمنه او بتاريخه الى هذا الحد او ذاك .

أما الاغريق فزمنهم دائري . فقد كان يحكم الهللينية « مثال للمعقولية يعتبر أن الموجود الحق والتام إنما هو الموجود في ذاته الذي يبقى مماهياً لذاته ، أي الأبدي والقديم ؛ فرأت في الحركة وفي الصيرورة درجتين سفلَيين من الواقع ، لا تدرَك الهويّة عندهما ـ في التقدير الأفضل ـ إلا على صورة الثبات والدوام ، أي بالتالي التكرار . فتكون الحركة الدائرية ، التي تتيح الابقاء على الأشياء ذاتها بتكرارها وبإتاحة عودتها المستمرة ، هي التعبير الأكثر مباشرة والأكمل ، والأقرب بالتالي الى ما هو إلهي ، عما هو ، في أعلى الهرم ، سكون مطلق »[23] . والصورة النموذجية لهذه الدائرية هي دوران الكواكب المتكرر ، كل في فلكه . وليس النموذج خارجياً بل ان هذا الزمن الكوني يحكم فعلاً زمن البشر . هكذا لا يعود ثمة حدث فريد ولا تعرف لكل دائرة بداية أو نهاية . وهكذا لم يعرف الاغريق « الخَلق » من عدم ولا تصوّروا نهاية للعالم[24] . ولا هم وضعوا للصيرورة وجهة أو غاية أخيرة يؤ ول اليها تتابع الأحداث . حتى لاحظ أرسطو أننا نستطيع القول من مكاننا في الدورة ، اننا لاحقون

---

(23) بويش 1 : ص 2-3 .

(24) كان مؤ رخ الفلسفة اللبناني الأب جيروم غيث يرى أن أفلاطون هو الأقرب بين مفكري اليونان الى القول بالخلق من عدم الذي تقول به ديانات التوحيد :

« أفلاطون لا يقول ان الله خلق كل شيء من العدم لأنه يقول (. . .) بوجود مبدأ لا محدود أزلي غير مخلوق . غير أن مفهومه لهذا المبدأ كعدم وجودي يجعله قريباً إلى الديانات المنزلة ، في هذه النقطة ذاتها ، أكثر مما اعتدنا تصوّره (. . .) فعللنا يرتكز اسمله على العدم الوجودي واعلاه على مثال الخير بالذات » . غيث (جيروم) : أفلاطون ـ منشورات الجامعة اللبنانية ـ بيروت 1970 ـ ص 127 .

لحرب طروادة (لأنها وقعت قبلنا) واننا سابقون لها أيضاً (لأنها ستعود) ! [25] فليس ثمة قبل ولا بعد مطلقان ، ومشكلة الجدّة في التاريخ غير قائمة .

لهذا كله ، يرى بويش - رغم وجود آراء تخالف رأيه في هذه النقطة - أن الاغريق عجزوا عن صياغة فلسفة أو لاهوت للتاريخ . وما وصل اليه بعض متأخريهم لم يتجاوز تفسيرهم تضافر الأحداث أحياناً في وجهة معينة ، بالصدفة أو بالحظ وتفسير الصيرورة التاريخية وتطور الأنظمة السياسية بمبدأ الوتيرة الدائرية نفسها ، أو أخيراً - مع أفلاطون - بنماذج مثالية من الدول والدساتير ، تنطبق بالضرورة تباعاً ، على أيّة صيرورة دونما تمييز ويبدأ هذا التتابع من المثال الاسطوري متخذاً صورة الانحطاط المتواتر ، لا النمو أو التكامل ، بحيث لا يكون التاريخ الفعلي إلا إفساداً لكمال الاسطورة[26] .

إذن ، بينما صالحت المسيحية الزمن والاسطورة ، إذ وضعت عامل « الخلاص » أو فعل « الكلمة » في قلب الزمن ، وجعلت أحداث التاريخ تضيف تجلّيات جديدة دائماً ومترابطة إلى حضور العناية ، متجهة بالتاريخ نحو التحقيق المكتمل أخيراً لهذا الحضور ، كان الاغارقة يضعون الاسطورة في اللازمني ، ويجعلون من التاريخ انحطاطاً متفاقماً ، عند كل دائرة ، ومتكرراً أبداً ، للمثال الكامل[27] .

---

(25) بويش1 : ص220 هامش1 (ترجمة لنص أرسطو) .

(26) بويش1 : ص220-222 .

(27) بويش1 : ص17-18 .

ماذا عن زمن العرفان ؟ لا يرى العرفانيون في الزمن الكوني الـذي اعتمده الاغارقة إلاّ صنيعة من صنائع الإلّـه الخالـق أي شراً . فهـم لا يعدّونه صورة للخلود ، ولو ضعيفة أو ناقصة . بل هو كذب ، لا يأتيه الكمال ـ ولو على درجته الدنيا ـ من النظر الى نموذج أعلى ، لأن الصلة بينه وبين هذا النموذج ـ أي الخلود ـ ليست سوى القطيعة .أما زمن المسيحية، فيُحـدث فيـه العرفانيون ثغرة هائلة من جراء ثنائيتهم . إذ أن القـول بإلّهين ، يجد له ، عند تواجه العرفان والمسيحية ، إطاراً جاهزاً . فيتـمّ قطع المسيحية عن اليهودية بتاتاً ويعتبر إلّه التوراة هو الخالق ، أي المتكبر الغضوب الغيور منظـم عالـم الشر والمشرّع له . أمـا الإلّـه المفـارق ، المجهـول ، إلّـه السـلام والرأفـة ، فيكون هو « الأب » الـذي أعلنـه الانـجيل . ويصير الانجيل حدثاً لا سابقـة له ، جديداً تمامـاً ومقطـوع الصلة بأيّ سياق تاريخي لم تعدّ له الرسالات السابقة ولم يبشر به أحد . فنبتعد ، بالتالي ، عن « تقدميّـة » المسيحيّة التي تساوق أحداث التاريخ المقدس إلى أن تفضي بها إلى المسيح ، ثم تساوق أحداث التاريخ اللاحق فتجعلها أعداداً متصلاً لليوم الأخير . وينقسم الزمن ، مع العرفانيين ، إلى جزأين متناقضين ، « يلغي الثاني منهما الأول ويجعله بلا جدوى . بصيغة أعم ، يصير التـاريخ أمـراً لا طائـل تحتـه » لأنـه صنيعـة الإلّـه الأسفل ، لا يتدخل فيه الإلّه المفارق إلا بغتة ، فيؤدي حدث التدخل هذا « إلى تناثر التاريخ أشلاء وكشف ما فيه من دجل »[28] .

وإذا كانت العرفانية ديانة خلاص أولاً ، تنتقض على الشر الذي في

(28) بويش1 ، ص244 .

العالم ، فهي تستمد من انفعال العرفاني بالشر ، ثقة بأن الانسان كان في ذاته غير ما صار إليه في المادة والزمن والجسد . فعنده أن الحياة الحاضرة وهي عذاب مقيم ، ليست الحياة الحقة . وتحت ما يظهر على انه حياة في زمن الجسد والمادة ، ثمة ابتلاع اللحظات بعضها للآخر واعدام اللاحقة منها السابقة . وثمة ظهور الأشياء واختفاؤها وعودتها « في طرفه عين ، دونما نظام ولا هدف ولا توقف ولا غاية » . ثمة إذن تحت الديمومة هذه « وتيرة موت » . وفي مملكة « أمير الظلمات » (أي ابليس ، عند المانويين ، ومملكته هي الدنيا نفسها) لا ترى الكائنات الشيطانية إلا ما هو تحت أنفها . فالشياطين محدودة الأفق جداً تستجيب لداعي اللحظة ثم لداعي اللحظة التالية . هكذا ، بلا حساب ولا كلال . ولا تحمل الصيرورة إلا « غريزة الموت »(29) .

الزمن ، في العرفان ، هو إذن جهنّم . وهو « حالة انحطاط » و« ثمرة انحطاط » ، شأنه في ذلك شأن الخلق كله الذي أسفر عنه سقوط « الحكمة » من « الملكوت » . وجهنّم الزمن قدر مقدّر يصرّفه ربّ الشر المسؤول عن الخلق ، وترسمه أحوال التوافق والتعارض بين الأبراج والكواكب والسيارات ، « فالسماء المتلألئة بالنجوم يسكنها الطواغيت والمستبدون » . وما رأى فيه اليوناني نظاماً وجمالاً هو ، عند العرفاني ، مسرح الفاجعة(30) .

أمام هذا الزمن يمسك الغَصَصُ بتلابيب العرفّاني ، فهو يراه هوّة رهيبة لا يدرك قرارها الفائت ، ويعرف أن عليه اختراق ظلماتها قبل أن

---

(29) بويش1 : ص 247-248 .

(30) بويش1 · ص248-249

يستقر من جديد في حضن الآب . يقول « الطُرفان » المانوي : « مضت الآن مجرّات لا تحصر من السنين ، أيها الآب اللطيف ، منذ أن فصلنا عنك »(31) . وتحفل نصوص العرفان بالكلمات السلبية التي واجه بها أهله هذا المنفى : الرعب ، الحزن ، القرف ، التمرد الخ . . .

عليه ، يشعر العرفاني بأن سموّ « عرقه » لا يعفيه من مواجهة الزمن بالنضال . فهو يجهد لكسره والخروج منه إلى حقيقته الأولى . وهو يواجه بتمرده هذا عالم الخلق ورب الخلق أو الشيطان . وخلاصه ، وان يكن مضموناً سلفاً ، هو نهاية هذه المواجهة وهو لا يوفر عليه أي عذاب . في مقابل « الدائرة » الاغريقية و« الخط المستقيم » المسيحي يرسم العرفاني خط زمنه المتكسّر . في مواجهة « النظام » أو في مواجهة « العناية » يرفع العرفاني صوته بحطام تاريخه .

إماتة الجسد بقطبيها . . .

بين قطب الوثوق من الخلاص وقطب العذاب في منفى العالم يترجح أيضاً موقف العرفاني من جسده . فالجسد ، بوتيرة حاجاته وبانجذابه إلى أعراض المادة وتحولاتها ، وبتفتحه وتغضّنه وموته ، هو حامل الزمن الأقرب والشاهد على تورّط الانسان فيه . وسلوك العرفاني حيال جسده سلوك متطرف ينمّ عن تمرده على هذا التورط وعن جهده لاماتة الجسد والخلوص من ثقل مراسيه . على ان هذا التطرف قد لا يعني لزوم العرفاني طرفاً واحداً من طرفي النقيض ، بل يعني تنقله بينهما تباعاً وكأنهما ، في نهاية المطاف ، واحد . فقاعدة السلوك العرفاني هي اطّراح الأخلاق . إذ أن العرفاني ، في ثقته بامتيازه ، يرى في نفسه « هوة

(31) بويش 1 : ص249 .

حرّية » ، ينهال فيه كل شيء دون أن يتسخ هو بشيء . فينتهي - وهذا أحد طرفي النقيض - إلى أن كبح الجسد أو الحذر منه يودي به الى عبودية الاهواء . وهكذا يتحلل من كل قيد مفروض على جسده ويأخذ يتقلّب في التبذّل الكامل ، لا طلباً للذة بل تعالياً عليها ويقيناً بأنها لا تنال منه . أما الطرف الآخر ، وهو أيضاً تعبير عن احتقار الجسد ، فيتمثل في لزوم الزهد الأقصى ، لمجاهدة الجسد وإجباره على الخفض من صوت رغبته . ولا يكون الزهد العرفاني اتباعاً لقاعدة خلقيّة تمّ تلقّيها من الخارج ، بل توكيداً للحرّية التي اختصّ بها عِرق العرفانيين الممتاز . فمنطلق السلوك في حاليه - حال الزهد وحال التحلل - ليس نظاماً أخلاقياً ما ، بل هو العرفان نفسه بصفته انتماء شاملاً ، لا مجرّد معرفة ، وبصفته خلاصاً موطداً على صورة « عرق » مستقل . ولا يتجنب العرفاني - مرّة أخرى - بفضل هذا الانتماء ، عنف مجالدته لجسده ولا عذاب السجن فيه ، سواء في إماتة الرغبة أو في التحلل السلوكي الذي هو إماتة أيضاً . واختيار واحد من طرفي النقيض دون الآخر يتبع موقف الفرقة التي ينضوي اليها العرفاني . فبعض الفِرَق يقول بالنسك وبعضها يقول بالتبذل . إلا أن بعضها الأخير يتنقل بين هذين الطرفين : فترى العرفاني المتبتل من هذه الفرق الأخيرة يعبر فجأة الى التهتّك الصريح ، وقد يعود لاحقاً الى تبتّله الأول الخ . . . وليس هذا الترجح إلا إدراكاً لوحدة الموقف القابع وراء الحالتين : موقف التمرد على القيد البدني وعيش العلاقة به على أنها علاقة عنف أولاً والسعي الى توكيد وجود حقيقي للعارف قائم ما بعد الجسد والزمن والمادة (32) .

---

(32) في مسألة الجسد والأخلاق . يراجع بويش 1 : ص XXIII و105 - 107 و195 - 197 . ويجد القارىء عرضاً آخر لهذه المسألة في: Doresse (Jean): «La Gnose», op. cit pp. 399-400 =

من برّانية الناموس الى وحدة التجربة

من رفض الشر ، ينبثق ، في العرفان اذن ، موقف لاهوتي ثنائي ، لا يلبث أن يشطر العالم والانسان ثم يفضي إلى رفض الانخراط في المادة من حيث هي قدر ونفي الى الزمن والى الجسد الذي يحمل أوزار هذا الأخير . ثم ينتهي ذلك إلى خط متناقض في السلوك يقوم على طرفي تناقضه رفض واحد للأخلاق البرّانية . فالمادة والزمن والجسد سجون مفروضة على حقيقة العرفاني ، وهو يعترف بعذابه فيها ويواجهها ، من داخل هذا العذاب ، مواجهة الواثق من الخلاص . ثمة تمرّد على العالم المشطور يتّخذ صورة توكيد العرفاني لوحدة ذاته خلف الاعتراف بانشطارها الراهن هي الأخرى . والغاية ـ أي الخلاص ـ هي الوصول إلى حالة من « البوء » الذاتي المطلق Apathéia أي من غياب الانفعال بالعالم[33] ومن امتلاء الذات بذاتها في فراغ الوحدة . هذا البوء بالذات ـ ويسميه العرفانيون « الانبعاث » أيضاً ـ هو ، في الآن نفسه ، صلة لا انفصام فيها بالله المفارق ، إله الخير ، أو « الآب » في العرفان المسيحي ، وصلة ـ غير متميّزة عن الذات وعن الله ـ بالمعرفة . فلُباب العرفان هو أن تكون المعرفة هي التجربة الكلية نفسها ، وهي صيغة وجود العرفاني نفسها ، وهي خلاصه ، لا أن تكون شيئاً مجزّأ في نفسه ، منزوياً في ركن من التجربة ، منفصلاً عن الوجود ، تائهاً عن الغاية .

= وقد نعى الأب انسطاس الكرملي (في مقالاته الآنفة الذكر) على الصابئة المعاصرين تحللهم الجنسي وان يكن شك في ان يكون ما يُروى عنهم صحيحاً كله .

ويتبع هذا الموقف من الجسد احتقار كبير للأمومة وللمرأة . مثلاً : الآية الأخيرة(114) من « الانجيل بحسب توما » في بويش2 : ص27 . ايضاً . بويش2 : ص94-95 .

(33) بويش1 · ص XVII . وتفهم حالة السلبية هذه على انها نوع من العصمة أو من الارتفاع الطبيعي عن الشبهة .

وإذا كان العرفاني يلجأ في التعبير عن تجربته الى صيغ ومدارات للكلام شائعة في عصره ، فهو دائماً ينعطف بها عن دلالاتها الشائعة ويصرفها ، حسب رأي بويش ، الى تغذية موقف « ثوري »(34) .

في سبيل الانتفاع بالعرفان

لست من أهل العرفان ولا من مؤرخيه . وليس هذا النفي دفعاً لـ « تهمة » بل هو إقرار بعدم الأهلية . إلا أنني وجدت هذا الكتاب لبويش كتاباً « واعظاً » . والوعظ هنا وعظ ثوري فعلاً لأنه نقيض الدعوة إلى لزوم الناموس(35) ، أي ناموس ، بعد القبول بانفصاله . لا يقدّم العرفان نفسه

---

(34) ترد عند العرفانيين لفظتا Revolutio et Eversio . ومن « الانجيل بحسب توما » هذه الآية (وهي السابعة والستون) في توحد المعرفة والذات : « من عرف الكلّ وحرم ذاته فقد حرم الكل » (في : بويش 2 ، ص 21) .

(35) من أمثلة هذا الوعظ المضاد بعض « آيات » « الانجيل بحسب توما » :

الآية 3 : « قال يسوع : إذا قال لكم هداتكم : هوذا الملكوت في السماء ، حينذاك ستكون طيور السماء أسبق منكم اليه ؛ وإذا قالوا لكم انه في البحر حينذاك ستكون الأسماك أسبق منكم أليه . لكن الملكوت في داخلكم وهو في خارجكم . وحين تعرفون أنفسكم ، حينذاك ستصيرون معروفين وستعرفون أنكم أبناء الآب الذي هو حي : ولكنْ إنْ لم تعرفوا أنفسكم ، حينذاك تكونون في الفقر وتكونون أنتم الفقر » .

الآية 14 : « قال لهم يسوع : إذا صمتم حمّلتم أنفسكم خطيئة ، وإذا صلّيتم تكونون مدانين ، وإذا تصدّقتم أسأتم إلى أرواحكم . وإذا دخلتم بلداً وزرتم الأرياف ، فكلوا ما يوضع أمامكم ، إن لقيتم قبولا . فما يدخل في أفواهكم لاينجّسكم . أما الذي يخرج من أفواهكم فهو الذي ينجّسكم » .

الآية 52 : « قال له تلاميذه : أربعة وعشرون نبياً تكلموا في بني اسرائيل وكلّهم تكلّم عنك فقال لهم : أهملتم من هو حي ماثل بينكم وتكلمتم عمّن هم أموات » .

الآية 55 : « قال يسوع : مَن لم يبغض أباه وأمه لا يسعه أن يكون تلميذاً لي و(من لم) يبغض أخوته وأخواته و(لم) يحمل صليبه مثلي لا يكون خليقاً بي » .

الآية 66 : « قال يسوع : دلوني على الحجر الذي نبذه البناؤون : فذاك هو حجر الزاوية » . =

على انه معرفة وضعية تمّت صياغتها وتعيّنت غايتها خارج الذات ، ولم يبق على هذه الأخيرة الا التسليم بالصيغة البرّانية وبالغاية المفروضة . بل يقدم نفسه على أنه معرفة ـ تجربة ـ خلاص بلا فصل . ولا تنكر هذه الوحدة شرّ العالم والبشر بل تستوعبه . وهي في إدراكها لهذا الشر تفضح أكثر أطر الوجود والفكر بديهية . فإن تذكير العرفانيين إيانا بإمكان تصوّر للزمن مثلاً غير مستقيم ولا دائري (وزمننا نحن مزيج من هذين الاثنين) ، تصور لا يفترض أن الزمن يؤ ول بالضرورة إلى المراكمة والتقدم أو يؤ ول بالضرورة الى الاستعادة ، هو تذكير ينعش ويسعف على إدراك وقائع كبيرة وصغيرة ووتائر تاريخية يحجبها ـ رغم سطوعها ـ بؤس الاطر الجاهزة . . . . وإذا كان للعرفان أن يعظنا نحن هنا والآن ، فلن يكون له ذلك اذا اتخذناه تعاليم أو معارف . . . . بل ان ما يستبقي لنا ثورية الموقف العرفاني هو أن نقبله قبولاً كنائياً . والكناية تعرف دائماً أن حدّيها غير متماثلين وأن وجهها ـ أو ملحظها ـ لا يدرك براحة العقل والمخيلة بل بإعمالهما . حين يندد العرفان مثلاً بانفصال الناموس عن التجربة ، نتذكر أن القحة تصل أحياناً بنواميسنا الى حدّ يجعلها تستمر في اللجم والتعذيب والابادة وتتكاسل في الوقت نفسه عن تبرير نفسها إلا

= الآية98 . « قال يسوع : يشبه ملكوت الآب رجلاً أراد أن يقتل شخصاً رفيع الشأن . فامتشق سيفه في البيت وأغمده في الجدار ليمتحن قوة ساعده . فقتل الشخص الرفيع الشأن » .

ونصُّ هذا الانجيل ، الذي يُسمّى « الانجيل الخامس » أحياناً رغم إنكار الكنيسة إيّاه ، مثبت كاملاً في ترجمة فرنسية في بويش2 : ص11 ـ27 . وأنا أنقل هذه الآيات عن الترجمة لجهلي نصها ولغتها الاصليين (القبطية) . ويختلف المختصون في تاريخ هذا الانجيل بين قائل انه وضع في القرن الثالث وقائل انه وُضع في الخامس (بويش2 . ص36) . وفي كل من هذه الآيات شبه قريب أو بعيد بآية أو أكثر من الاناجيل الأربعة المقدسة أو بنص من أعمال الرسل . وفي بويش2 بعد ترجمة « الانجيل بحسب توما » لوحة تُيسر هذه المقارنة .

بأسماء قديمة سبق لها انتحالها (يدعي ناموس « التقدم » مثلاً ، أن في وسعه أن يبيح كل شيء لأية قوة يلصق بها اسمه ، وانه لا يعود جائزاً بعد التسمية ، سؤال زيد أو عمرو عما لقيه و« هُم » يزجونه في مسالك التقدم) . وحين يندد العرفان ـ مثلاً أيضاً ـ بانفصال المعرفة عن الخلاص ، نتذكر ـ ربما ـ ان « العلم » الذي نعرفه اليوم نجح في جعل نفسه قدس الأقداس والمحجة ، وانه لم يعد يقبل بسهولة أن يسأله أحد عما يصنعه للناس وبهم ، بل صارت ضرورته مستقلّة عن خيره وعن شره ، وصار يفرض على متعاطيه أن يحتجبوا فيه وان لا يهتموا لمعرفة ماذا وأين سيمطر . . . . نتذكر أيضاً أموراً لا تقل عما سبق انتشاراً أو أهمية وان كان وجودها « خلوياً » (من « خلية ») مفتتاً تفتت مصائر الأفراد . . . . مثلاً ان على كل فرد أن يرضى بصفاقة الجدار الفاصل بين غايته الفردية من عمله وغاية الجماعة من هذا العمل نفسه (للمرء غالباً أن يسأل عن مقدار ما سيربحه من عمل ما . . . أما مطالبته بالحق في أن يعلم كيف « سيعيش » هذا العمل أو كيف « سيعانيه » ، فهي تضعه فوراً موضع شبهة وأعسرُ من ذلك تساؤله عن الفائدة الاجتماعية من عمله) . . . .

على أن إيماء العرفان إلى هذه أو سواها من أمور تعنينا ـ وقد سمّيناه « كناية » ـ لا يغني عن وصف هذه الأمور ولا عن تحليلها ، في تحيّزها الزماني والمكاني . . . . وهو لا يرسم ـ إلا كناية أيضاً ـ سبيلاً أو سُبُلاً للمعالجة وللخلاص . فما ينبغي البحث عنه في العرفان ليس مقدّمات نظريةٍ لمعرفةٍ تحليلية أو وصْفية . . . إذ كيف نعثر في هذا التوحّد المستميت ـ بكل معاني التوحد ـ على خطوط التمييز التي يقوم عليها التحليل أو حتى الوصف ؟

ما نعثر عليه في العرفان هو مقدّمات لمعرفة شعرية لا تعود التجربة فيها مقاصير معزولة . أي لشيء يكون عادة أجمل من المعرفة النظرية ، وربما يكون أحياناً أكثر فائدة !

أواخر 1979

نظام مصر
أمام محكمة أم محمد

وسط الغطيط الرخو الذي اعتدنا أن نراه متهالكاً تحت عيوننا منذ أن تعلمنا قراءة المجلات الشهرية (*) . . . وسط الحديث المعقم عن النمو والانماء والتنمية ، عن التحرر الوطني والدولة الديمقراطية والمجتمع الاشتراكي . . . وسط اللغة الميتة التي أحال الفكر الشهري دمها إلى مصل بلا رائحة . أخرجت مجلة « الطليعة » المصرية منذ مطلع هذا العام ، أربعة أعداد فيها كلام مسنون الزوايا وفيها شوق إلى رائحة اللحم والخضار . وكان فرحنا عظيماً حين لم نجد الفول ، على تلك الصفحات ، عدداً من ألوف الأطنان مقسماً على عدد ملايين السكان حصصاً متساوية . الفول هنا فول ينظر اليك من قعر الصحن المستدير وأنت خلف الصحن تسأل نفسك ان كان القانون يؤاخذ أحلامك المترقرقة بالزيت . . .

لم يكن في « الطليعة » قبل هذه الأعداد الأربعة ، شيء يذكر يبعدها عن عادات الصدور الشهرية . لعلها ـ وهي قد دخلت ، مع مطلع هذه

(*) نشر في دراسات عربية ، عدد تموز ـ كانون الأول 1976 .

السنة ، عامها الثاني عشر ـ قد نشرت ، قبل أعوام يعصى عدها على الذاكرة ، أحاديث مع النساء العاملات ، وجد فيها القراء هذه النكهة إياها . . . في ما عدا ذلك كان لطفي الخولي يحسب نفسه دائماً أولى بالصفحات الأولى من « الأسطى حلمي زكي » . . بل أيضاً من « الست أم محمد » . وإذا كانت « أم محمد » قد أنزلت به كسوفاً تاماً سحابة شهر كامل ، فإن أحداً من أولي الأمر لا يرغب ، على الأرجح ، في أن تستمر الحال على هذا المنوال . سرعان ما يعود الكلام الى « أصحابه » . . . إذ كيف تكون الطليعة طليعة ان هي تركت الكلام للتابعين في الصفوف الخلفية ، ناهيك بالمنتشرين من غير صفوف على الاطلاق ؟ .

السوق أم المجتمع ؟

ما الذي قاله إذن هؤلاء الدخلاء الأربعة الذي تحدث واحد منهم في كل من اعداد الطليعة الأربعة الأخيرة ؟ المواطن عبد التواب والست أم محمد والأسطى حلمي زكي والفلاح فتحي حمادة أجابوا على أسئلة . والأسئلة كانت أصنافاً . الصنف الأول ، وهو الأهم ، تناول توزيع الدخل بين أبواب الانفاق المختلفة . والصنف الثاني تناول توزيع الوقت بين المنزل والعمل وما بينهما (أي الطريق) . والصنف الثالث تناول العلاقة بالتنظيم المهني (النقابة) وبالتنظيم السياسي (الاتحاد الاشتراكي) . والصنف الأخير تناول السياسة الاجتماعية (القطاع العام والقطاع الخاص ، الاشتراكية ، الخ . . .) السياسة الوطنية (الحرب والاحتلال ، علاقات مصر العربية ، علاقاتها العالمية . .) . وطبيعي أن نرى أصحاب الأحاديث يبدون مقاومة للترتيب المفروض على الأسئلة ويجرون مندوب « الطليعة » الى مشكلات يظهر بوضوح أنها طارئة على

التصميم الأولي الموضوع لكل حديث . وأشدهم مراساً في المقاومة هو الفلاح فتحي حمادة الذي يبدو الحديث معه نهراً سائباً ، لا مجرى له سوى ذاك الذي حفرته هموم رتيبة يصر على العودة اليها لدى كل سؤال سالكاً في هذه العودة سبلاً تزوغ ، دون كلل ، من « خطط » المندوب البارعة . والحديث مع فتحي حمادة هو ، على أي حال ، أغنى الأحاديث الأربعة ، لأن هذا الفلاح ـ رغم زهده في الكلام ـ يلم ، من هنا وهناك ، بزوايا تجتمع بينها حياة القرية بكاملها (النفوذ العائلي وآثاره ـ في الممارسة ـ على عمل الفلاحين ومعيشتهم ، تداخل مؤسسات الدولة المستحدثة مع علاقات الريف التقليدية ، صيغة التعايش الطائفي ، إلخ . . .) . هذا بينما تبقى الأحاديث الأخرى محبوسة ، في الغالب ، على مساحات جزئية للغاية من رقعة العلاقات المدينية المترامية (الدخل والاسعار ، عقدة المواصلات ، إلخ . . .) . فتكاد تغيب مثلاً ـ والذنب ، هنا ، ذنب « المندوب » ـ مسألة العمل بصفته جهداً مادياً وعنصراً في شبكة علاقات يومية مع عاملين آخرين ، كبار وصغار (ما معنى أن يكون حلمي زكي سباكاً وما هو مدى المامه بموقع عمله من سياق الانتاج في المصنع ؟ ما هي جوانب علاقته بزملائه طوال يوم العمل ؟ إذا عرفنا وقت العمل ، فما هي وتائره وكيف يعيشها صاحب الحديث؟ما هو نظام الرقابة في المصنع وما هي وسائل الضبط التي يلجأ اليها الوكلاء ؟ ما هي مصادر النقمة وما هي مظاهرها في المصنع ؟) هذه الأسئلة ـ وسواها كثير ـ فات الطليعة أن تطرحها ، ولم تبرز في الأحاديث ، إلا لماماً وعلى سبيل الصدفة ، عناصر تلقي عليها ضوءاً ما . وليس هذا الاهمال بلا سبب . فمندوب المجلة ، يبرز غالباً ، في أسئلته ، ما يعاينه هو ـ وما يعانيه ـ وإن كان موقعه في المعاينة والمعاناة غير موقع محاوريه . فلا شك أنه هو الآخر يشكو من غلاء

اللحم ومن بدلات الايجار ، وإن كان اللحم هنا غير اللحم هناك ، والشقة غير الشقة . لكنه ، وهو صاحب القلم ، لا يحدس إرهاق الوقفة أمام أفران المصانع ولا يحدس ـ رغم الخوف الذي يمسك بتلابيب الصحافة المصرية ـ إستبداد الوكلاء وفرعونية الهرم الاداري في المصنع . إنه يرى أولاً علاقات السوق . . . هكذا تتعرض الصورة المنبثقة من ثنايا الحديث لاختزال يؤسف له حقاً ، وتبقى منها ، في ظلمة الصمت ، جوانب لا تستقيم دونها معرفة المتحدث وأشباهه بمواطن الشلل الذي يشدهم الى مواقعهم ولا بحاجاتهم المكتومة .

جدل اللحم والطماطم

ولنعد إلى الأحاديث ، على أي حال . فرغم النطاق الذي تضربه حولها شبكة الأسئلة ، يظل ثمة أسلوب في التعبير لا يضاهى غناه الناجم عن احتشاد عناصر الحياة فيه . الحساب هنا لا يشبه ما في كتب الحساب ونشرات الاحصاء ولا يأبه للتجريد البائس الذي لا يحيد عنه المثقفون حين يبسطون « الحقائق العلمية » . القروش هنا تتحول فوراً إلى طماطم ، وعلى الطماطم تنصب شهوة عارمة لا عهد بها لخطط التنمية الخمسية . اسمعوا عبد التواب :

« بالنسبة للطماطم تستخدم في كل طبيخ لأنه طالما الحاجة بدون لحمة فالطماطم بتبقى دمعة وتكتر شوية . لكن الطماطم مجنونة . بترتفع لاسعار 15 أو 20 قرش . لكن احنا ما بنجيبهاش لما بترتفع أسعارها . إحنا بنجيبها لما بيبقى ثمنها سبعة وثمانية صاغ . ونجيب نصف كيلو . لكنّ لما بترتفع نستعمل الفلفل الأحمر » .

أما « المصارين » فكان بينها وبين عبد التواب ود قديم . وهو يرى أن العيب قد داخل هذا الزمن منذ أن تم التعارف بين المصارين والفلوس :

« المواسير كان زمان بيديها الجزار ببلاش على اللحمة . لما كان كيلو اللحمة بستين قرش كان بيدي الواحد عليها ماسورة بلاش . أصبحت الآن الماسورة بتتباع بالكيلو بعشرين وبثلاثين قرش » .

الذين لا يعرفون للمصارين طعماً ـ لسبب هو عكس الفقر ـ يرون في هذا « الحدث » علامة خير : لا شك في أن زمن الاقطاع قد ولّى ، ما دامت العلاقات النقدية (وتعميمها إحدى سِمات العصر الرأسمالي) قد وصلت إلى المصارين ! . . .

لكن خبر الاقطاع عند الفلاح فتحي حماده ، وهو يملك 16 قيراطاً (الفدان 24 قيراطاً) ويستأجر عشرة وله حصة في جاموسة واحدة ويقل دخله الشهري عن سبعة جنيهات تأكل منها أسرة ذات ثمانية أفراد :

« عندك جماعة سمك أكبر عيلة ، بيملكوا حوالي فوق الألف فدان ، عيلة الفقي كمان . . . » .

الكتاب لا يقرأ من عنوانه

والحقيقة ان هذا هو موطن الوجع الذي تكشف عنه الأحاديث الأربعة . في مصر نظام مضى على قيامه ما يقرب من ربع قرن . وله قوانين وأنظمة ومؤسسات قدمت نفسها على أنها انبثاق من مصالح الشعب ووضعت لنفسها ، تباعاً ، عناوين وشعارات تشير إلى هذا الأصل : الاصلاح الزراعي ، الاشتراكية ، ديمقراطية قوى الشعب العاملة ، سيادة القانون إلخ . . . وما يفعله عبد التواب ورفاقه ، هو

أنهم ـ حين يصفون ظروف معيشتهم كل يوم ـ يرفعون طرف الغطاء ، فيكشفون لنا جوانب مما يختبىء تحته . وما يختبىء تحت غطاء العناوين الفاقعة ، تعرفه مصر منذ عهود طويلة ، وهو يتخذ في كل عهد لبوساً يساير مقتضى الحال . وكلما وقع عليه الخطر ، وجد لنفسه طاقماً جديداً يقدمه في زي جديد . ذاك لا يعني أن كل شيء يبقى على حاله . تسقط فئة متسلطة ـ نادراً ما تسقط كلياً ـ وتحل محلها فئة أخرى ، ويجري تبديد أشكال بعينها من القهر الرازح على صدور الناس . لكن أشكالاً جديدة ـ قد تكون أشد لؤماً ، وإن كانت أقل بروزاً ـ سرعان ما تحل محلها . ما ينبغي الاعتراف به ليس إذن ان النظام الجديد لم يأت بجديد ، بل هو أن ثمة سرعتين على الأقل ـ لتاريخ مصر . فتحت تاريخ القوانين المفرقعة والحكومات المتعاقبة المتبرجة والأجهزة المستحدثة ، إلخ . . . . يقبع تاريخ آخر هو أشد بطئاً وأقل تعرضاً للتغيير . ذاك هو تاريخ أشكال السيطرة القديمة التي تدخل إلى الأجهزة الجديدة ، تاريخ علاقات الزراعة التي تدخل إلى الصناعة ، تاريخ « الممالك » الصغيرة التي تتأسس في ظل الجمهورية ، تاريخ التمرد الذي يتجدد ثم ينطفىء ، لكنه يحفر حفراً دؤوباً تحت الأرض . ذاك هو تاريخ الشعب المصري .

وأحاديث « الطليعة » تكشف ، على وجه التحديد بطء هذا التاريخ . تعترف بالتغيير حيث يقع ـ فأصحابها هم أبعد ما يكون الناس عن الافراط في الطموح ـ لكنها تبرز دائماً جانب التكرار المقنع وجانب التردي .

حديث المؤسسات

بعد أن يحصي فتحي حمادة لمندوب « الطليعة » مصادر دخله وأبواب

نفقاته ، ويطل قليلاً على أحوال القرية العامة ، يصل إلى أقرب « هيئة » من عمله في الأرض : الجمعية التعاونية .

فتحي حمادة : والله هيه مفيدة طبعاً على حسب معاونة البلد في عملية الكيماوي وعملية المبيدات ، وهية ماشيه على كدة . . .

السماد والمبيدات مؤمنة إذن . لكن السحق يبدأ منذ المحاسبة :

فتحي حمادة : . . . أما عملية الحسابات ما تعرفش تاخذ حقك هنا ، تيجي تحاسب ما تعرفش تحاسب ، نقعد نشتكي ويبجي واحد يقول لك حقك هنا ، ما تعرفش تاخذ حقك . . . الموظفين لما تقول لهم يقعد يفتح لك الفيشة، ويقول لك ماهوه رئيس الجمعية ما هو حاسب ، وفلان حاسب كلهم ماضيين عندك أهوه . احنا ، ده كان عندنا من 1968 ، كان علينا 80 جنيه على انا متأخرات ، ومن 68 لحد دلوقت بقينا في 75-76 ، السنة اللي فاتت قال عليك 56 جنيه متأخرات غير الجديد اللي هوه بتاع 1975 .

الطليعة : وانت ما تعرفش منين جت المتأخرات دي .

فتحي حمادة : ما نعرفش خبر ، احنا كل سنة بندفع .

وفي مكان آخر :

« إختلاسات فيها ، الحسابات فيها ، فلوس حاجة زي كده ، دي منهم لبعضهم ، الموظفين يغطوا علينا احنا ما نعرفهاش ، بنسمعوا عنها . . . اللي سلك أموره ده رجل شبعان بيروح يقعد وياهم ، ان ماقعدش بيروح يقعد وياهم في البيوت .

وحين يضيف فتحي حمادة ان « الكبير كبير » ، تقترح عليه

« الطليعة » ان يصير « كبيراً » ويرشح نفسه لانتخابات الجمعية ، فيأتي الجواب حاسماً :

فتحي حمادة : أنا ما نرضاش نخشها .

الطليعة : ليه ؟

فتحي حمادة : نتعاص فيها ، لأن اللي بيدخل منعاص .

الطليعة : ما فيهاش حد كده يعني مش منعاص .

فتحي حمادة : كللك .

أما حلمي زكي فيعترف بأن النقابة تمد يد العون إلى العامل في حالات الفصل والمرض (أصيب ابنه بشلل الاطفال ، فأعطوه خمسة جنيهات) والموت . . . لكن النقابة شيء يقع « خارج » العامل ، لذا يبقى حلمي زكي خارجها :

حلمي زكي : لا . . . هم لما بيعملوا اجتماعات بيعملوها على مستوى الكبار . . . مبيعملوش على مستوى الصغيرين . . . بيعملوها على مستوى الكبار بس . . . بنقدم له مثلاً مشكلة . . . . وواحد عنده حالة وفاة . . . يساعده ، أكثر من كده لا . .

ولا يرى عبد التواب رأياً آخر في النقابة التي انسحب منها رغم كونه عنصراً عاملاً في الاتحاد الاشتراكي :

عبد التواب : إحنا كنا تابعين لنقابة العاملين في مؤسسة الغزل والنسيج وحليج الاقطان ، ولأن النقابة دي ما بتفدناش بحاجة لأنها بتحصل منا مائة مليم كل شهر ، ولكن للأسف ما بنشفش منها حاجة خالص ، وأغلبية العاملين انسحبوا منها ما عدا السواقين لأن السواقين

محتاجين لها علشان تجديد الرخصة كل سنة ، إنما العاملين ما بتفيدهمش .

وحين نصل إلى أم محمد نقع ـ في هذا الجانب ـ على راحة بال تامة :

أم محمد : زميلاتي زي مين ؟ لا . . . . ما اعرفش النقابة دي ايه .

والحق ان « الطليعة » تلخص تلخيصاً دقيقاً رأي فتحي حمادة في المؤسسات جميعاً من مهنية ومحلية وسياسية . فالشكوى لا تطال النقابة وحدها ولا الجمعية التعاونية . . .

الطليعة : طيب قل لي بقى . . . . انت انتخبت في الاتحاد الاشتراكي وقلت لم ينفع ، والجمعية التعاونية وان حساباتها غلط ، ومجلس الشعب وقلت ان الحاج الصيرفي انتخبوه وخلع ولم يحضر تاني ، والمجلس المحلي نفس الوضع حسب كلامك ؟ ايه اللي حتعمله في الانتخابات المقبلة ؟

فتحمي حمادة : زي ما ماشية البلد ، لازم نمشي . . .

الطليعة : يعني ايه زي ما البلد ما ماشية ؟

فتحي حمادة : يعني أنا فرد حانعمل ايه ؟

الطليعة تلخص موقف فتحي حمادة من أجهزة النظام كله ، وهو ، أمام السؤال ، يجأر بعزلته وعجزه : « انا فرد فيها حانعمل ايه ؟ ». سوف يقترع طبعاً في المرة المقبلة .

فتحي حمادة : أنا لا عندي عيلة ولا غير عيلة ، كده بطبيعتها كده ، ده يدفع ، ماشي ، نعلم ، يمكن مفيش حد ينفع لكن بأعلم برضه .

ثم يضيف : لو مفيش غرامة ، مش رايح .

فيكشف ، دون مواربة ، « سر » توالد التسعات في الانتخابات

المصرية . ولا يكتفي الاتحاد الاشتراكي بجر فتحي حمادة الى صندوق الاقتراع ، بل هو يعتبره عضواً فيه ويمد يده إلى كيسه لينشل منه 95 قرشاً كل سنة . وتلفت الطليعة نظره إلى أن الاشتراك القانوني لا يزيد عن 24 قرشاً . . . فيجيب : « . . . بقول لك هوه كده الحساب ما نقدرش نتكلم » . ورغم أن الاتحاد الاشتراكي « والله ما يلزمنا في أي حاجة . . . خالص » و« نايم 24 قيراط كده على طول » ، فان فتحي حمادة لن ينسحب منه وحيداً :

فتحي حمادة : زي الناس كلهم طبعاً ، ما اقدرش أنا اطلع لوحدي ـ 7 أو 8 أفراد مع بعضهم معلش ، لكن أنا لوحدي !

أما أم محمد ـ وهي تمورجية (أي خادمة) في أحد مستشفيات القاهرة ـ فقد سمعت أن الاتحاد الاشتراكي « بيجيب الحق للناس » . لكن العثور عليه ، في القاهرة صعب صعوبة الحصول على الحق :

زي البطاطين !

أم محمد : مش عارفاه خالص . . . ولا سكّته فين .

ورغم أن القهر يظهر ، دون عناء ، للعين المجردة ، في أجهزة « التمثيل » المهني أو المحلي أو السياسي ، فإن هذه الأجهزة ليست عشه الوحيد ـ بل هو يبسط جناحيه على البيوت وعلى الشوارع وعلى المتاجر . والفقر هو طبعاً علة القهر . وهو يبرز أول ما يبرز في حسابات الغذاء المعقدة وفي الملبس وفي العلاقة بأثاث البيت .

الطليعة : والطفل الصغير ألا يحتاج لسكر .

أم محمد : فيه عشان الولد الصغير ، بنحجز له كيلو الا ربع . . .

عبد التواب (متحدثاً عن أولاده) : ولما بيبخش موسم ـ زي موسم المدارس ده ـ لما حب أجيب حاجة وما اعرفش أجيب لهم ، اضطر أخد كنبة من البيت أبيعها ، اضطر أخد كرسي من البيت وأبيعه ، اضطر إذا كان في ودن مراتي حاجة أو ايدها حاجة ، أخدها وأبيعها علشان أجيب لهم اللي هم عايزينه . . .

فتحي حمادة : لا فيه بطانية واحدة . . .

الطليعة : انتم كلكم تتغطوا ببطانية واحدة ؟

فتحي حمادة : اه . . . (ولا يصدق مندوب المجلة اذنيه ، فتأخذه من جديد لوثته الحسابية) .

الطليعة : إزاي ؟ البطانية كام متر في كام ؟ طول في عرض يعني ؟

فتحي حمادة : زي البطاطين (!!) .

هذا والفقر يورث الدين . عبد التواب يشكو مثلاً من « إيصال الأمانة » الذي يفرضه عليه التاجر ، فيتيح لهذا الأخير زجه في السجن ، متى شاء ، بتهمة « التبديد » ويتيح له أيضاً أن يفرض عليه ما يشاء من زيادة . رغم هذا البؤس لا يرغب عبد التواب في الشراء من الجمعية التعاونية (وأسعارها أدنى بكثير من أسعار السوق) لأنه لا يعرف أحداً يشفع له هناك (والأمر يحتاج الى شفاعة لأن تجار السوق السوداء « يحتكرون » سلع التعاونية) ولأنه ، من ناحية أخرى يكون في عمله كل يوم ، مدة فتح التعاونية ، ولا يريد أن يعرض كرامة زوجته لذل الوقوف في الطابور :

الطليعة : بتاكل لحمة كام يوم في الشهر ؟

عبـد التـواب : إذا قلـت أن الشهـر ده ما شفتهـاش خالص ماتصدقشي ، لما يكون في الجمعية لحمة بـ68 قرش ، لحمة الجمعية أم68 قرش دي ما بطولهاش لأني باأخرج من شغلي وماليش معرفة في الجمعية علشان يمشولي في الجمعية أو اخذ .

الطليعة : هل تستطيع زوجتك أن تشتري من الجمعية ؟

عبد التواب : مراتي ما تقدرشي ده انت لو شفت الجمعية فيها طابور بيبهدل الواحد ـ ما هو الحالة متوسطة ، لكن أبداً الواحد ما يخلي الست بتاعته تقف وتشتري . لأن اللي بيقف في الجمعية بتوع السوق السوداء . إنما علشان توقف واحدة ما يكونش لها دعوة بكدة ما تعرفش تجيب ، ولو وقفت يوم بحاله مش حاتعرف تجيب وتروح متبهدلة .

والمستشفي ، هو الاخر ، ليس للفقراء . فثمة مستشفيات يخرج منها الأحياء أمواتاً ، وهذه يعزف الفقراء عن دخولها ، ان أمكنهـم ذلك . وثمة مستشفيات يخرج منها المرضى أصحاء ، وهذه تلفظ من يأتي اليها خاوي اليدين .

أم محمد : (وهي تعمـل في مستشفـى) : . . . . اليوم اللي أغيبه بينخصم علي . أنا والده بنتين في الشغل وأنا باشتغل . كنت نبـطشية ـ سهرانة . ولدت الساعة3 .

الطليعة : ومن ساعدك في الولادة ؟
أم محمد : أنا ولدت لوحدي .
الطليعة : والمرة الثانية ؟
أم محمد : والمرة الثانية ولدت برضه لوحدي .

أما عبد التواب فيسحب ولده (المصاب بالتهاب الزائدة الدودية) من المستشفى الحكومي بعد ثلاثة أيام ، لأن المستشفى . . . بلا زجاج . وأما فتحي حماده فقد دفع ما يربو على دخل سنة كاملة (85 جنيهاً) لقاء معالجة ابنه المصاب بـ « الهستيريا » ، وهو لا يزال حائراً بين الأطباء وسيدي المرسي أبو العباس . . . وأما حلمي زكي المولع باستذكار شبابه الملحمي(1) ، فهو يستعيد ذكرى أيامه الخوالي حينما ترفض زوجة أبيه أن تدفع عنه جنيهاً يستكمل به أجر الطبيب . . . .

معنى الحياة أو ميتافيزيقا الفقراء

لكن أفظع الأعباء الرازحة على كادحي المدينة هو ، دون ريب ، عبء المواصلات. عبد التواب يدفع 40 بالمائة من دخله تقريباً ليقطع الكيلومترات الخمسة والثلاثين التي تفصل منزله عن مكان عمله . وهو يقضي في الطريق وقتاً يتراوح بين ثلاث ساعات . . . وست ساعات ذهاباً وإياباً وأم محمد تدفع للمواصلات أيضاً ستة من القروش الستة عشر التي تكسبها كل يوم ! . . . حتى ان العثور على عمل قريب من البيت يصبح ، في حالة عبد التواب هدفاً من أهداف الحياة الكبرى ، حداً للطموح ومداراً للأحلام :

عبد التواب : أملي واتعشم ان أي رئيس مجلس إدارة في منطقة حلوان يقبلني انتقل عنده علشان أكون قريب لسكني بس .

وهو يفضل نقل العمل على نقل السكن ، لأن مسكنه رخيص نسبياً ولأن تغيير المسكن يوجب دفع الخلو . . . وظروف السكن ، في أي

---

(1) ـ من يقرأ حديث حلمي زكي ، المكوجي المتفاصح ، السباك ، الاخ المسلم الح . تعود به الذاكرة الى شخصية الياس نخلة في رواية عبد الرحمن منيف « الاشجار واغتيال مرزوق » .

حال ، ليست أرحم كثيراً من ظروف النقل .

أم محمد : بادفع اثنين جنيه إلا ربع ، في أوده واحدة بننام فيها كلنا أنا والعيّلين الكبار وأبوهم فوق السرير . والعيال الباقية تحت السرير .

وأمام أم محمد ، هي الأخرى ، سد منيع تقف عنده أحلامها . فهي عاجزة عن التمتع ، أثناء النوم ، بسكنى شقة في الزمالك أو بزيارة متجر في سليمان باشا . ذلك انها لا تعرف سوى المطرية التي تسكن فيها والعتبة التي تركب منها وامبابة التي تعمل فيها . ذاك ما جاد به « أصحاب مصر الجدد » على أم محمد من صورة القاهرة . . . تحلم أم محمد بـ « درع التثبيت » . . . بقرار التعيين الذي يحول دون صرفها من عملها في أي وقت . وهي تحفظ رقمين : أربعة جنيهات وخمسة وسبعون قرشاً هي أجرها الحالي واثنا عشر جنيهاً هي الحد الأدنى للأجر بعد التعيين . والمسافة بينهما هي المسافة بين الأرض والسماء . . .

حول « الرجعية » الشعبية

لا يرمي ما سقناه من « منتخبات » وملاحظات الى استنفاد الألوان التي تزخر بها هذه الأحاديث الأربعة . يبقى علينا ، مثلاً ، أن ننظر في علاقة أبناء عبد التواب بالبرتقال وفي علاقة عبد التواب بالجريدة وفي علاقة أم محمد بابنها محمد وفي موقف حلمي زكي يوم ساقوه الى المباحث بعد أن ضبطوا معه منشوراً للاخوان المسلمين ، وفي علاقة أهالي الظاهرية قرية فتحي حمادة ، بالتلفزيون ، الخ ، الخ . . . هذه كلها أمور تستوقف ، وهي أولى بالتعليق من الأمور التي استوقفت بعض معلقي « الطليعة » . كيف يستغرب خيري عزيز (أحد كبار المحررين في « الطليعة ») أن « يقف ساكن الحي الشعبي ضد ساكن المخيم

الفلسطيني » ؟ كيف نستغرب أن تقول ام محمد أننا انتصرنا في حرب اكتوبر « على بتوع فلسطين وعلى بتوع « العريش » ؟ لماذا يخرج مندوب « الطليعة » عن وقاره « المحايد » حين يبدو له أن هذا أو تلك من محاوريه معاد للاتحاد السوفياتي ؟ ينسب معلقو الطليعة هذا الجهل وهذه « الرجعية » في مواقف محاوريهم السياسية الى سياسة الاعلام المصري ، إلى جريدة « الأخبار » التي يقرأها عبد التواب والى مصطفى أمين الذي يحبه حلمي زكي ، (رغم أنه يمقت موسى صبري !) . غير أن في هذا التعليل اختزالاً عقيماً لاصول « الرجعية » الشعبية . لا ريب في أن الفلاح المعزول أو العامل الذي « ليس له أصدقاء » ، يصوغ مواقفه السياسية من فتات ما يلتقطه سماعا أو قراءة . وفي هذا يقع قسط من المسؤ ولية على الاعلام . لكن المواقف « الوطنية أو « التقدمية » التي يدلي بها بعض محاوري « الطليعة » (فتنشرح لها صدور المعلقين) هي في الغالب ، على هذا القدر نفسه من السطحية وهزال المادة [2] . أي أنها ، هي الأخرى ، فتات مسموع أو مقروء . وحين يتغير الاعلام وحده (إذا جاز هذا الافتراض) تتغير وجهة بعض المواقف ؛ فتصير « تقدمية » بعد أن كانت « رجعية » ، لكنها تبقى على ببغائيتها القديمة . . . ما دام ثمة هذا البعد كله بين فتحي حمادة وجمعية القرية التعاونية ، فأية صحراء تفصل هذا الرجل عن فلسطين ؟ ما دامت أم محمد « مش عارفة سكة الاتحاد

---

(2) ما ىنعته بـ « السطحية » هنا هو المواقف السياسية ذات الغرض المحدد والمباشر ولا يمع دلك ان تكون في بنيه المكر الشعبي العميقه عناصر بالغه الصلابة ، شديدة المقاومة (العلاقة بالارض ، الموقف العام من السلطة ، الدلالات السلوكية للدين ، الخ .) غير ان هذه العناصر تكون عادة على قدر من المرونة تتسع معه لمواقف سياسية متناقضة . ولاتتغير العناصر المذكورة ، هي الاخرى ، (حين يكون تغييرها لازما) بفعل تغير وجهة الاعلام . . بل تغييرها رهن بتحولات لها نفس الحظ من العمق في التجربة الشعبية .

الاشتراكي منين » ، فأية صلة يمكن لها أن تنشأ بين أم محمد واشتراكية « الطليعة » العلمية ؟ ثمة هرم هائل تتماسك فيه عزلة هؤلاء الناس بعضهم عن بعض (إن صحت العبارة) هو ذاك الذي يبعدهم عن تقرير أي شيء ، سوية ، في شأن أي شيء . فقد تم تصميم النظام المصري برمته ، بحيث لا يلتقون وبحيث لا تتجاوز « سلطة » الواحد منهم حدود بيته . وكيف يصل الواحد منهم ، وهو في وحدته الساحقة هذه ، إلى رأي ذي وقع ما في الوحدة العربية ؟ وفي أية علاقات تضامن ، في أية علاقات نضال يندرج هذا الرأي إذا وجد ؟ وما هي مهمة « الطليعة » (ولا نقصد المجلة وحدها بالطبع) ان لم تكن تيسير نشوء التضامن المذكور ، في أدنى مستوياته أولاً : مستوى القرية ، مستوى العمارة أو الزقاق ، مستوى المصنع ، إلخ . . . ذلك أن قضايا الوطن لا تصل إلى أكف الجماهير بتكرار الحديث عن طاقات الجماهير (الخلاقة ، مبدئياً !) والاسترخاء من جهة أخرى في « سماء » العلاقات المصرية ـ السوفياتية . ولا نقصد طبعاً تحريم الحديث عن الاتحاد السوفياتي أو عن الاشتراكية أو عن الاحتلال الصهيوني . ما نقصد هو أن التوجه بهذا الحديث الى الجماهير لا يكتسب أثره إلا من علاقات التضامن المبنية في ممارسات الجماهير . وهي علاقات ينبغي أن تتشعب وتنتشر منطلقة من أدنى مشكلات الناس اليومية . أما الذي يعيشون في مجتمع بلا نسيج سوى نسيج القهر والاستغلال ، فحديث السياسة في آذانهم صرخة في واد . . . . حتى إذا أخذ النسيج الجديد يترامى ويمد خيوطه السرية تباعاً تحت النسيج القديم ويزدرد هذا الأخير أولاً بأول ، لم يبق ثمة مكان لحسرة فتحي حمادة : «7 أو 8 أفراد مع بعضهم معلش » لكن أنا لوحدي » ! . . . .

علي الزين :

مؤرخ الطائفة المعارض ،
مؤرخ الدولة الغريب

وأنا أباشر كتابة هذا التقديم(*) يداخلني حرج لم أكن فطنت اليه (أو لم يكن فطن إليّ) حين تقبلت المهمّة قبل بضعة أسابيع . وذلك ان مهمة التقديم تضعني بغتة في مواجهة مع المؤلف ، فتدخلني قبله في النص . وهي مواجهة يصعب عليّ إعلانها ـ لأن « الأنا » كريهة ، ويزيدها قبحاً أن تصرّ على ولوج نص مكرّس لشخص آخر ـ ويصعب عليّ كتمانها ، لأنها ـ على ما أحسب ـ صلب الموضوع . فأختار اعلانها .

والسؤال هو التالي : من أنا حتى يطلب إليّ ـ وأقبل ـ أن أقدّم علي الزين ؟ أعمد إلى مقارنة جد مبتسرة ، إلا أنها تكفي لكشف ما في الأمر من غرابة . علي الزين في أواخر سبعيناته وأنا في أواسط ثلاثيناتي . علي الزين عاملي أمضى عمره في الجنوب ـ باستثناء أعوام الدراسة في النجف ـ ويعرفه شيب الجنوب وشبانه . وأنا جنوبي أيضاً ، أمضيت هناك طفولتي وصباي وأمضيت معظم سنوات النضج خارج جبل عامل ، ومن أعرفهم

(*) تقديم لكتاب علي الزين · فصول من تاريخ الشيعة في لبنان ، دار الكلمة ، بيروت 1979

ويعرفونني قلة هناك . علي الزين يكتب وينشر منذ نصف قرن تقريباً ويوقع اسمه على ما ينشر. وأنا أكتب أيضاً وأنشر منذ سنوات أدنى عدداً بكثير- طبعاً ! - وكنت لثلاث سنوات خلت أو أربع ، ولأسباب لا أهميّة لذكرها ، أوقع على ما أكتبه - وهو قليل في أي حال - بأسماء مستعارة أو أخرجه بلا توقيع على الاطلاق . فبأية صفة إذن يتولى شخص ضئيل الزاد من السنين والصلات والآثار تقديم شخص تهدّم جسده الضئيل تحت ثقل السنين وأعباء الصحبة والخصام وكادت عيناه تنطفئان وهو مكبّ على أواخر آثاره ؟

خلف هذا الشعور بغرابة المهمّة ، تلوح لي الصفة التي افترضها لي من عهد اليّ بكتابة هذا التقديم ، وأعود ، بدوري ، فأفترضها لنفسي . أنا مثقف « حديث » كوّنته أولاً ، ورسمت ، ولو إلى حد ، وجهة تحصيله اللاحق ، مناهج للتعليم أقرّتها « دولة » . وعلي الزين - رغم جريه ورعيله وراء هذه « الحداثة » - شيخ شيعي كوّنته ثقافة رسم معالمها السلف من أرباب المذهب وشيخ عاملي وصل بلا عائق عبر بيته من تعليم النجف إلى بيئة العلماء والشعراء في جبل عامل ، أياً كان نصيب النقد في موقفه من تعليم النجف ومن علماء جبل عامل ، أي أن صفة « مثقف الدولة » هي المفترضة لي - ولا فخر ! - وصفة « مثقف الطائفة » هي المفترضة لعلي الزين - ولا تثريب ! - وأسارع ، بعد استبعاد الفخر والتثريب ، إلى إثبات التحفظ على ما سبق : فلا الدولة دولة ، ولا الطائفة طائفة . . . .

علي الزين أيضاً - في امتداد هذا التعريف الأول - مثقف « عاملي » . وأنا مثقف « لبناني » . فيكون عليّ إذن أن أقدمه إلى قرائه « اللبنانيين » ، وإلى قرائه العامليين بصفتهم لبنانيين أيضاً ، وليس بصفتهم عامليين ، إذ

أنهم ، بهذه الصفة الأخيرة ، يعرفونه حق المعرفة .

تتعين هذه الهوية لعلي الزين بصنف الكتابة التاريخية الذي يمارسه أولاً . في السنوات الست الأخيرة نشر مؤلف هذا الكتاب كتابين آخرين(1) ، استعاد فيهما ، بالنص أحياناً ، كتابات له سابقة ، بحيث حصر وأتمّ ، فيهما وفي الكتاب الذي بين يديّ ، جملة اسهامه في التأريخ لجبل عامل . وفي مستهل الثاني من هذين الكتابين ، يعتذر المؤلف بوهن جسده وضعف بصره - الذي أعجزه عن القراءة - لابقائه نصوص كتابه ذاك خصوصاً قريبة من خامتها في المصادر ، بحيث بدا الكتاب ثمرة جهد ضخم في البحث والجمع والتحقيق وثمرة جهد في التأليف ، ضئيل ضآلة ما تبقى لصاحبه من قوى . ولا ريب أن على القراء أن يمدّوا هذا الاعتذار المؤثر ليشمل الكتاب الذي بين أيديهم الآن أيضاً . ففي هذا الأخير يظهر أيضاً ، في الشواهد المتطاولة بخاصة ، لزوم المؤلف جانب القرب من مصادره . وهي أحياناً - حين يصل البحث الى حدث قريب العهد منا نسبياً - مصادر شفوية تولى المؤلف استنطاقها وتنسيق رواياتها والمقارنة بينها ونقدها بنفسه(2) . يبقى الفاصل واضحاً إذن - على العكس مما نرى في صنوف أخرى من الكتابة التأريخية - بين نص المصادر وبين نص المؤلف . هذا الفصل لا يفسرّ تردي صحة الشيخ إلاّ « درجته » ولا يفسرّه

---

(1) للبحث عن تاريخنا في لبنان - بيروت 1973 .
والعادات والتقاليد في العهود الاقطاعية - بيروت - القاهرة 1977

(2) يظهر في الفصل الأخير من هذا الكتاب حرص المؤلف على استقاء الروايات الشفوية والافادة منها . ويظهر ذلك أيضاً - وعلى الأخص - في العادات والتقاليد . . . ، حيث يجمع المؤلف حصيلة كبيرة بوسائل فقيرة . لا استمارات هنا ولا آلة تسجيل . . . بل رضا التامر يعرض على علي الزين معرفته بتقاليد الفروسية وضيافته . . . ونفقة الطريق من جبشيت إلى التامرية .
في العادات والتقاليد . . . . م م . ص108 .

من حيث هو واقعية مطلقة . ففي الكتاب الأول «للبحث عن تاريخنا في لبنان » تتبدى السمة نفسها ، وان على حدّة أقل ، وإن على تفاوت أيضاً بين الأقسام الأولى من الكتاب والأقسام الأخيرة . . .

ولعلّه لا يكون خطأ أن تنسب هذه السمة إلى ضرب من جمع الروايات ونقدها ورثه المؤلف عن كبريات المجاميع التأريخية العربية وورثته هذه الأخيرة عن مدوني السنن النبوية ونقاد رواتها ورواياتها ، أي عن واضعي ما سمّي بـ « علوم مصطلح الحديث »(3) . إلاّ أن لهذا العزوف عن « المألفة »(4) و« التأويل » وعن الخروج ، أخيراً ، بصور تاريخية لا تقولها المصادر مباشرة ، تفسيراً آخر أقرب مساساً بما سبق قوله عن موقع علي الزين الثقافي أي عن نمط انتسابه الى الجماعة التي يروى تاريخها وإلى هذا التاريخ . وهو انتساب يحدّد ، في آن ، ماهية هذه الجماعة وماهيّة تاريخها . ففي جهد التأويل والمألفة الذي يقوم أولاً على « مجانسة » النصوص المنتقاة من المصادر ثم على تمهيد الناتىء منها ثم على إدراجها في سياق لا تقدمه مباشرة (أو تقدمه بعض « المحطات » التي تثبتها المصادر لا كلها ولا جلها) ، كان المعاصرون من المؤرخين « القوميين » (« لبنانيين » كانوا أم « سوريين » أم « عرباً ») يبحثون عن شيء محدد (أو يصطنعونه ، في الواقع) وهو الهوية الثابتة للجماعة . وكان يتأتى لهم إثبات هذا الثبات بتوكيد استقلال الجماعة ووحدتها العضوية خلال عهد من العهود (محطة من المحطات أو أكثر) كسبت

---

(3) كان الدكتور أسد رستم في كتابه مصطلح التاريخ -بيروت 1939 أول المعاصرين العرب تشديداً على هذه الصله .

(4) « المألفة » مفرد يضعه الشيخ عبد الله العلايلي بازاء Synthèse الفرنسية ، Synthesis الانكليزية .

الجماعة أثناءه اسماً لها يجعله المؤرخ شعار الهويّة المستمرّة(5) . وكان يعثر للاسم وللهوية التي يشير اليها على متّكآت ثابتة في الجغرافيا أو في الدين ، ولا تنسى اللغة وثقافتها ولا العرق أحياناً . هذه العناصر كلها (« المحطة » التاريخية التي تنبت هويّة مغروسة في أرض أو في مذهب أو في لغة وعرق أو في هذه جميعاً) كان المؤرخون المحدثون (وما زالوا) يؤولونها في اتجاه « معقول » هو معقول « الدولة القوميّة » ينسون ، دون عناء يذكر ، أن دورة قرن واحد لم تكد تدور على وصوله إلى هذه الرقعة من العالم . أما العهود التي يكون تاريخ الجماعة قد اتخذ خلالها مجرى مغايراً لذاك الذي اتخذه (أو « أثبت » المؤرخ أنه اتخذه) عند « محطات الهويّة » تلك ، أو ان شئنا « محطات التأسيس » فيعلن المؤرخ أن الهويّة كانت خلالها « جريحاً » أو « مطموسة » أو « صريعاً » (إن هو تعمّد الواقعية) . أي انه يستمر (مستنجداً باستمرار عناصر يعتبرها بلا تاريخ هي الاطار الجغرافي والعرق والدين واللغة) في قياس « القيمة » التي يضمها تاريخ الجماعة كلها ، ناهيك بـ « درجة وجود » هذا التاريخ ، على محطة أو أكثر ، تيسّر له تأويلها في وجهة حلم للمستقبل أو تشكيلة مصالح راهنة ، واعتبرها (اعتبر المحطة أو المحطات) لحظة تجلّي « القيمة » وبروز « الوجود » الأمثل . من هنا وقوعنا المستمر على تواريخ مؤلفة ، يظهر فيها تاريخ الجماعة ظلمة مستطيلة تدمغها لعنة السلب بعلامتها ، لولا أن الايجاب (أي الوجود والقيمة) يتأتى لها من لحظة واحدة أو أكثر يسند المؤرخ الى نورانيتها (المتسرّبة في البقايا اللاتاريخية

---

(5) من النموذجات الفاقعة لهذا النهج كتاب الاب بطرس ضو · تاريخ الموارنة الديني والحضاري والسياسي وقد صدر منه حتى الآن خمسة مجلدات كبيرة . اما « محطة الهوية » التي يعتمدها للموارنة ومن ثم للقومية اللبنانية فهي عهد المردة . والشواهد على هذا الإعتبار لا تحصى في المجلدات الأول والثالث والرابع .

المذكورة آنفاً) وظيفة إنقاذ التاريخ إنقاذاً مستمراً من اللاوجود .

لا يبغي علي الزين على النصوص ولا يبغي منها إلاّ ما فيها ، أي الاحداث (أو بالأحرى بعضها) والأشخاص (أو ، على الأصح ، ملامح لبعضهم) والجماعة في قراها ومدنها ، في أعرافها وعاداتها ، في تراكب السلطات الحائقة بها ، على ما كانت عليه في أيامها (أو بالأحرى في معاناة معاصريها وتصوراتهم إياها ، صادقة كانت هذه التصورات أم كاذبة) وليس على ما يمكن أن تكون في مرايا هواجسنا نحن . من هذا كله يتكوّن سياق مخرّق تطبعه ، برغم ما في هذا القول من تنافر بين طرفيه ، فرادة الحدث وتكرار الأحداث . فالمعركة التي تقع على خبرها في صفحة بعينها هي معركة بعينها ، أي حدث يلفظ ، بحدّة ، إمكان التكرار . لكن سبحة المعارك تكرّ ، والقارىء يبحث عبثاً عن وجهة أو عن غاية . وهذا أيضاً هو شأن الولاة والأعيان . يعيشون ويموتون ، يبنون ويدمرون ، يهزمون وينتصرون . ويتغيّر كل شيء وكأن شيئاً لا يتغيّر . معركة ومعركة تساويان معركتين . شيخ مشايخ وشيخ مشايخ يساويان شيخ مشايخ مات وآخراً حلّ محلّه . كأنما نحن أمام الليل والنهار . من ينتظر أن تسفر عودة الجديدين عشرين مرة عن شيء سوى عشرين يوماً أخرى ؟

لا يعني هذا ان علي الزين يروي أحداثاً بلا واقع أو يقدم أشخاصاً بلا وزن ، ولا انه يروي أحداثاً متقاربة الوقع ويقدم أشخاصاً لا تفاوت بينهم ، إلخ . . . . بل العكس هو الصحيح . إذ ليس ثمة إمكان للمساواة بين مصرع ناصيف النصار وفرحة الركيني بابنه الذي بدأ يتعلم القراءة . . . إلاّ في أن الأمرين حدثا فعلاً أي في أنهما ، منذ تحققهما ، حدثان مطلقان . وحين يعزف المؤلف عن شدّ الأحداث الى سياق وظيفي

أو غائي يتعدى مجرد اثبات حدوثها ، تتساوى هذه الأحداث فعلاً ، لولا أن لكل قارىء أعرافاً مسبقة تدله أين يكون عليه ان يبطىء إعظاماً وأين يسوغ له ان يحث الخطى .

هكذا نجد أنفسنا أمام تاريخ لا يكاد يطالبنا باتخاذ موقع لنا في سياقه أو في نهاية هذا السياق . لا يقول لنا : ما دام تاريخكم ـ أو بعض تاريخكم ـ هو هذا ، فعليكم ، اليوم ، أن تفعلوا كذا أو أن تكونوا كيت . وذلك أن هذا التاريخ الذي يحيله لزومه جانب المصادر الى شبه « حوليات » لا يؤسس شيئاً ولا ينعي شيئاً . . . . بل ان صاحبه عدو البدايات العظيمة والنهايات العظيمة . وهو لا يستنكف عن التدخل للهزء من خرافات البداية : من هو علي الصغير هذا(6) ؟ لم يؤسس ناصيف النصار دولة وليس لعلي الزين رغبة في أن يصنع للعامليين « فخر دين» أو « بشيراً » ولا مجرّد « يوسف كرم » . والنهايات ، هي الأخرى ، ليست أحسن حظاً عند الشيخ علي : ما الذي انتهى بعد اكتساح الجزار جبل عامل ، ما دام المشايخ ما لبثوا أن عادوا ومشت

(6) علي الصغير هذا هو الجد المفترض للعائلة المعروفة باسمه ، ومنهم النصار ، أكبر أسرة اقطاعية في تاريخ جبل عامل العثماني ، وأحمادهم (منذ القرن التاسع عشر) آل الأسعد . وتفوح من أحدوثة هذا الجد (التي يحيطها نقد علي الزين بشكوك كبيرة) روائح أوديبية تركم أي أنف سبق له أن اندس في « الطوطم والطابو » لفرويد . من ذلك « إسقاط » العنف المواجه للأب على عدو خارجي لهذا الأخير ، بحيث يتاح للرغبة في قتله أن تعبّر عن نفسها (قتل آل شكر والد علي الصغير) يلي ذلك الاستئثار بالأم (هربت أم علي به الى أهلها هي ، بعد أن لم يبق لأسرته اثر) . أخيراً نصل إلى غلبة جانب التماهي على جانب الكراهية في « التجاذب » الذي طبع موقف علي الصغير من أبيه : يفعل بآل شكر ما فعلوه هم بأسرته ، أي أن الأحدوثة تصفي رمزياً الرغبة في قتل الأب بعد أن حققتها رمزياً . ويتولى علي الصغير ـ وهذا حلّ الأزمة الأوديبية ـ مكان أبيه مجدداً استمرار الأسرة . . . الخ . أنظر في صدده للبحث . . . م م . ص266-284 .

مساعي الصلح مع خلفه خطاها الوئيدة ؟ ما الذي ألغاه الغاء الاقطاع حوالي1860 ما دام البك الكبير لم يكتف بتعيين نائب القاضي بل حمل عنه أعباء وظيفته ؟! . . . ذاك ما يتيحه لزوم المصادر : لا بدايات قاطعة ولا نهايات قاطعة . إذ ما الذي يبدأ مثل هذه البدايات وينتهي مثل هذه النهايات ان لم تبدأ دولة وتنته دولة ؟

هذا التاريخ الذي تتقارب فيه من حيث الموقع في وعي أصحابه التاريخي ، الكارثة والنصر المؤ زر ، الحدث الكبير والعيش اليومي ، هذا التاريخ الذي لا يحتم شيء أيلولته الى نقطة ما تصنع له وحدة معنى يتيسر توهمها بتوهم حتميّة المآل ، هذا التاريخ الذي يندر فيه حلم الاستقلال ولا يمدّه المؤ رخ الى مجمل مساره ، ويحيله الالتحاق - وهو القاعدة - شتات أحداث معلقة في الاحتمال . . . هذا التاريخ الذي تنطوي فيه الجماعة على معتقد وتقاليد تصنع لها وحدة أدنى - وأكثر ثباتاً بالطبع - من وحدة تشكيل سياسي يتوجه جهاز سلطة ذو سيادة . . . هذا التاريخ يشبه جبل عامل نفسه . . . أي الجبل الذي ندر أن ادعى مناطحة السماء ، وقبل أهله ، على وجه الاجمال ، هشاشة زمنهم البشري ، ووفروا الخلود لحياة أخرى ، ويذرّوا زرعاً يحصد كل عام واستنبتوا أشجاراً تقرب أعمارها من عمر البشر .

في الصفحات السابقة ما يشير إلى دلالة الحرية التي يتركها علي الزين لحديث النصوص القادمة توّاً من مصادرها . على أن هذه الحرّية لا تنتهي الى إقصاء المؤلف عن النص الذي يكتبه ولا تحيله إلى منسّق وثائق . أبداً . فهو كثيراً ما يتدخل ليضبط رواية الحديث على شتات المصادر ويوحدها . وهو لا يكاد يكفّ عن التدخل منتقداً النصوص التي يوردها ، متصدّياً لأصحاب الغرض وللمهوّمين . فلا يندر أن يثير عجبنا

من أسر نقلت سيرها ولم تكن ، في ظنه ، موجودة ، ومن معارك رويت أخبارها ولم تقع قط ، ومن أمجاد انتسب اليها فلان أو ترنم بها فليتان ، لم تكن إلا خبراً بلا أثر . جلّ ما في الأمر أن ندرة المألفة ، أو موضعيتها ، في كتب علي الزين ، تسمح لنا أن نميّز بدقة بين نصّه هو وبين شواهده الضافية . ويكون هذا الفصل ، في كثير من الأحيان ، باتاً ، إذ يورد المؤلف نص شاهده مستقلاً ثم يتبعه بالنقد تحت عنوان « ما يلاحظه الباحثون » .

يصدر المؤلف في نقده هذا عن ضرب من « العقلانية » كان عنواناً للحداثة التي حاول رعيله أن يلج بابها . وتبدو هذه العقلانية أداة لموقف الرعيل المذكور في الصراع داخل الجماعة العاملية ووجهاً من وجوه ذلك الموقف . فالتصدي لتسلط البكوات وسلفيّة العلماء يرفع علامة الخطر التي تزنّر تواريخ أجدادهم ، ويبيح التصدي لتمييز الوقائع من الخرافات أو من أحابيل التحوير في ركام تلك التواريخ . ومعاملة تاريخ الجماعة المدون (وهو تاريخ الاقطاعيين والعلماء ، قبل سواهم) على انه خاضع لسلطان العقل ، يرمز إلى تقديم العقل وحملة آلاته (أي المثقفين الجدد آنذاك) على موروث الزعامة الاقطاعيّة والهيبة العالقة بحفظ العلوم المذهبية ، ويغذّي هذا التقديم .

أما القواعد التي تقيس عليها هذه « العقلانيّة » مروّيات التواريخ فمتعدّدة نكتفي منها بأمثلة . فمنها التعارض بين المرويّ في النصوص المحلّية والثابت في نصوص تواريخ مكرّسة تغطي نطاقاً أوسع من النطاق العاملي . لا يعقل مثلاً أن تكون بطولة حمد البك ورجاله قد دحرت عساكر ابراهيم باشا ـ أو أسعفت على دحرها ، أقلا ـ في معركة حمص . . . بينما نحن نعرف من تاريخ الحملة المصريّة أن معركة حمص

كانت هزيمة منكرة للعثمانيين(7) . ومن هذه القواعد التعويل على معطيات الوصف المقررة للجماعة الداخلة في الحدث أو على معطيات الوصف الحسّي لمكان الحدث . . . فلا يعقل مثلاً أن يجنّد العامليون عدداً معيّناً من الفرسان نسب اليهم زجه في معركة ما ، لأن الجبل ، بتعداد سكانه ، عاجز عن فرز العدد المذكور(8) . ولا يعقل أن يرابط عدة مئات من الفرسان مرابطة دائمة ، في قلعة تبنين ، لأن القلعة ـ وأسوارها لا تزال قائمة الى اليوم ، وهي معروفة المساحة ـ لا تتسع لهم(9) . يقوم هذا النقد في نهاية التجريد ـ على مبدأ عدم التناقض أو على مبدأ الهوية الذي يفرض تحديد النسبة الملائمة بين الجزء والكل وبين سعة الوعاء وحجم ما يصح وضعه فيه . . . (يقول العامليون دون تجريد أنه كان بود البغلة أن تدخل في الابريق ، لولا أن الابريق ليس موضوعاً قابلاً) . لكن مقارنة هذا النقد بخفة المصادر في إنتاج الخرافات وبخفة المؤرخين ـ ومنهم بعض معاصرينا ـ في تصديقها ، تنزع عن النقد المذكور ـ الذي يتولاه علي الزين ـ ما يبدو عليه من تلقائية ، وتوضح لنا ، بلا صعوبة ، أننا فعلاً أمام موقف ذهني جديد على الجبل ـ وربّما على جواره أيضاً ـ يحمله موقع اجتماعي جديد هو الآخر .

إلى هذا النقد ينضاف أحياناً نقد آخر يقوم على مقابلة السلوك المروي عن شخص أو جماعة بما يفترض المؤلف أنه سلوك مقبول من هذا الشخص بالذات أو من هذه الجماعة بالذات . أي أن معيار قبول الرواية أو رفضها هنا لا يعود ينتمي إلى المنطق المجرد بل إلى التقدير النفسي أو

(7) أدناه : الفصل الثالث .
(8) للبحث . . . . م م . ص137 -138
(9) أدناه : الفصل الثالث

الاجتماعي : لا يعقل أن يذبح بنـو سودون طفلاً عند نبع الحجير لاطعام كلاب الصيد ما دام من حولهم هناك قرى ومطاحن وقطعان ، فلا يصعب عليهم تدبر طعامهم وطعام الكلاب(10) ؛ لا يعقل أن يمتد الخلاف بين آل علي الصغير وآل الزين الى قرى عديدة مؤدياً إلى عزل حمد البك ، وان يكون مجرّد خلاف على أرض في قرية معركة . . . لا بدّ أن يكون السبب أكثر وجاهة(11) » إلخ . . .

يفترض هذا النقد الأخير وجود معايير لسلوك الأشخاص والجماعات منضوية في نظمة يتمثلها المؤلف . هذه النظمة المفترضة (التي لا يقدّمها علي الزين ، دفعة واحدة ، في أي مكان من كتبه) هي الوجه الأعمق من وجوه تدخله في التاريخ الذي يكتبه . فهي مبنية على صورة العلاقات التي تنتظم الجماعـة وعلى معـايير هذه العلاقـات ، أي على صورة الجماعـة نفسها ، في عين المؤلف . وهي تفضي أخيراً إلى الموقف من « الآخـر » الذي تجلو الجماعة صورتها اليوم (يجلوها لها المؤرخ)لتواجهه بها وتقيس نفسها عليه . وهو آخر لن نعتم أن نعرف اسمه .

شدّدنا على غياب مثال « الدولة القوميّـة » عن وجهة علي الـزين في بسط التاريخ العاملي . على أن ما يفسّـر هذا الغياب ليس أن المؤرخ بلا موقف قومي . وكيف لا يكون جهلنـا مثـار هزء ان نحـن نعينـا غياب « الموقف القومي » على رجل كان بين ورثة الحركة الهاشميّـة المباشرين في جبل عامل ، وكان في الصـدارة ، خلال الثلاثينـات ، داخـل الحـركة المناوئة للانتداب والمطالبة بوحدة سورية العربية في ذلك الجبل ، وكان بين

(10) للبحث . . . م م . ص136 -137 .

(11) أدناه : الفصل الثالث .

أوائل المنتسبين العامليين ـ بعد أن جاوز الخمسين من سنيه !ـ الى حزب البعث العربي الاشتراكي[12] ؟ لكننا ندع جانباً نضال علي الزين السياسي ـ وهو يستحق مع نضال رعيله أبحاثاً على حدة ـ مقتصرين ، في هذه العجالة ، على تناول كتبه . والحال اننا نقع في هذه الكتب نفسها أيضاً ، على صفحات لا تترك مجالاً للبس في شأن هوية جبل عامل القوميَّة . . . ولكن من حيث هي هوية « أصلية » إذا صحت العبارة ، أي هوية انتساب لا رجعة عنه ، وان لم يعد إلى البروز في صورة العامل الثابت الذي يصنع سياق الحوادث . . . وليس من حيث ان هذه الهوية هوية « سياسية » أي انتساب دينامي دائم التدخل في اختيارات الجماعة على مدى تاريخها . يكفي للتثبت من « أصلية » هذه الهوية أن نقرأ ملاحظات المؤلف على مقالة لامنس . . . . فنعلم أن المتاولة عنده عرب لا ريب في عروبتهم . . . ويكفي للتثبت من « سياسيّة » الهوية نفسها أن نقرأ الكتب الثلاثة برمتها[13] .

إذن ليس مرد الاستنكاف عن وضع هذا التأريخ للعهود الاقطاعية في وجهة « الدولة القومية » ، إلى غياب الهاجس القومي عن بال المؤلف ، بل الى انه يحمل على محمل الجد علاقات الجماعة « ما دون القومية » التي يؤ رخ لها ، أي علاقات الاقطاع والطائفة . وليس ثمة مفر من القول ان هذه الجدّية بعيدة كل البعد عن أن تكون موقفاً « علمياً » أو « موضوعياً »

---

(12) مندر جابر : جبل عامل من750 إلى1920 (رسالة دكتوراه بالفرنسية) المقدمة .
(إطلعت على هذه الرسالة عام1977 . وكانت لا تزال مخطوطة ، فلا فائدة في ذكر أرقام الصفحات) .

(13) لا بد من تحفظ هام على هذه « اللاسياسية » وهو تشديد الزين على المصدر القبلي (العربي طبعاً) للاعراف والتقاليد ، في : العادات والتقاليد . . . مم. ص7-13 .

صرفاً وانها ، قبل كل شيء ، وجه لجدّية انخراط علي الزين في الجماعة المذكورة ، بحدودها ، ولأسبقيته على أي انخراط آخر . لا يسف علي الزين الى وهدة تسخير النصوص ، فلا يجمّل تاريخ الجماعة حيث لا يكون هذا التاريخ جميلاً ولا يفتعل لمقاتليها البطولات ولا لأعيانها العظمة . بل ان ولعه باثبات شواهده على حالها الأصليّة هو في ذاته شهادة وافية ببعده عن هذه الوهدة . وأحسبني شدّدت بما فيه الكفاية على ابراز التواضع العام الذي يسم تأريخ هذا الشيخ لجبل عامل . للانخراط هنا معنى آخر هو انه ما يشعرنا بمعاناة المؤ رخ المستمرة لما يرويه ومما يرويه . فالنص الذي يصوغه لا يتخلى في أيّة مرة عن وظيفة يمكن أن نطلق عليها اسم « قياس القيمة » ، قيمة الحدث أو الشخص أو الجماعة(14) فيبدو لنا أن التاريخ « ينتصف » إلى المؤ رخ ، فـ « ينصف » هو ـ بهدوء تارة وبشيء من العصبية طوراً ـ ما في هذا التاريخ ومن فيه . وهو لا ينصف من خارج ، بل لا يدع لك فرصة ارتياب في أمر الصف الذي يقف فيه . ولأقل مرة أخرى ـ مجازفاً بالسقوط في الاملال ـ ان هذا الانخراط ، أو التماهي مع طرف من أطراف الحدث ، ليس ، بأية صورة ، مرادفاً للتحوير ولا للتزوير .

والانخراط المذكور معقد التراتب . في المواجهة بين المتاولة والجزار يقف المؤ رخ مع المتاولة طبعاً . أما في المواجهة بين الجزار والزناة من عبيده وجواريه فيقف مع الجزار(15) . وهو بعد أن يعرض مثلاً أخبار

---

(14) يشكل « قياس القيمة » هذا وسيلة المؤ رخ للتدخل في تنظيم الصورة التي يقدمها للجماعة عن تاريخها ، أي في توزيع علامات السلب وعلامات الايجاب على عناصر هذا التاريخ وفي إحلال التراتب بينها . أي أن المؤ رخ يتدخل بالنتيجة في تنظيم المخيلة التاريخية للجماعة .

(15) أعلاه : الفصل الأول .

الوقائع بين العامليين واللبنانيين ، في العهد الشهابي ، من بشير الأول إلى يوسف ومن مشرف الى ناصيف النصار ، يحرص على الإفضاء بتقويم إجمالي ، نادر عنده ، يهشّم به صورة تاريخية صنعها ذوو مشارب مختلفة للمتاولة وقبلها بعض المتاولة لأنفسهم ، وهي صورة المتوالي المخذول أبداً[16] . وهو حين يدخل في خبر خصام بين واحد من أعيان آله (آل الزين) وآخر من أسرة أخرى يعمد - مع الاعتذار الدائم - الى « الإنتصاف » لآله مما دسّه عليهم رواة خصوم . . . إلخ . . [17] .

على انني أدع جانباً هذا الشتات من الأمثلة لاشير إلى ما هو أهم ، أي الى ما يحتل موقع الجذع من انتماء علي الزين إلى جماعة العامليين الشيعة . قصدت موقفه من الفئات الوظيفيّة البارزة التي انقسمت إليها الجماعة المذكورة في ظل الاقطاع : من العامة ومن علماء المذهب ومن الاقطاعيين .

لا يصطنع مؤرخنا للعامة وزناً لم يكن لهم ويترك لسواه ان يبحث في دورهم التاريخي ، خلال عهد الاقطاع ، عن انتفاضات يلوّح بها في أيامنا الحاضرة ، قدوة لمن اقتدى أو عبرة لمن اعتبر . ويظهر جلياً ، في روايته - مثلاً - لأخبار « الطيّاح » بعد اجتياح الجزار جبل عامل ، ان أبناء ناصيف النصار العائدين هم الذين بادروا إلى « الطياحة » ونظموها ، وانهم كانوا ذوي وطأة على الأهلين ، ثقيلة ثقل وطأة « السردلة » الذين كلفهم الباشا بالقضاء على الطياحة . . . وان بعض العامليين حاولوا أن يتولوا ، بأمر من الباشا ، مهمّة القضاء على الطيّاح من أبناء بلادهم[18] .

(16) للبحث . . . . مم. ص589 .

(17) أعلاه : الهامش11 ومواضيع أخرى من هذا الكتاب .

(18) أدناه : الفصل الثاني

إذن لا قداسة تفترض سلفاً في العامة ولا حالة ثورة دائمة تراوح بين الغليان والكمون ، لكنها تظل قائمة . بل ان المؤلف لا يستنكف ، في مواضع أخرى ، عن اثبات تشخيصه العام لوضع العامة السياسي . فتراه يكتب في موضع ان الشعب « كان ينظر إلى الحاكم نظرة العبد إلى سيده ولا يتجاسر على رفع نظره اليه . فكانت الأهالي تحتفل بحاكمها (. . . .) قبل أن تعلم عنه شيئاً وتحرق له بخوراً وتضيء له الشموع وتزين الشوارع كما هي العادة التي لم تزل تحترم نصوصها إلى يومنا هذا »(19) . وتراه ينقل عن الجبرتي في موضع آخر انه « قد بلغ من هوان الفلاحين أن أصبح الاذلال دستوراً محترماً لديهم : فكانوا إذا ما آنسوا من الملتزم أو من الملاك تساهلاً معهم ورحمة بهم . . . تهاونوا في خدمته وازدروه وماطلوه في دفع ما عليهم له »(20) .

على أن تسليط الضوء على استكانة العامة للاقطاعيين ، لا يميل بعلي الزين ناحية هؤلاء . وما دام تاريخ هذه الحقب التي يؤرخ لها مؤلفنا ، هو ، في مصادره الأصلية ، تاريخ الاقطاعيين ونظامهم ، قبل أن يكون تاريخاً لأية فئة سواهم ، وما دامت العامة تظهر في هذه المصادر كتلة واحدة أو قطعاناً قلّ أن تعنى المصادر بحفر ملامح مميّزة بين مجموعاتها ، فإن المرء يدهش لخروج علي الزين على القاعدة المألوفة في تواريخ جيله من المؤرخين : ان يواصل المؤرخ « إنابة » الحاكم عن الجماعة ، فيجعل من

---

(19) العادات والتقاليد . . . مم. ص34 . وكان هذا التقدير منتشراً بين كتاب مجلة « العرفان » وشعرائها ، من رعيل علي الزين ، حين يتناولون مواقف العامة من الرعماء . نجد نماذج منه ، مثلاً ، في قصائد لموسى الزين شرارة وعبد الحسين عبد الله ومحمد يوسف مقلد ، وفي مقالات لابن البادية ولأنيس ايراني ، الخ . . . لكن ما تنطوي عليه هذه النصوص ليس احتقاراً للعامة ، بل هو أقرب إلى أن يكون حنقاً على جهلها وذلها .

(20) العادات والتقاليد . . . . مم. ص68

قوة حاكم معين صورة لقوتها ويمدّ اشعاع هذه القوة الى عهود سابقة ولاحقة ، كأن الحاكم القوي الذي عبر قد استحال إلى جوهر ثابت للجماعة يلام الحكام الضعفاء (السابقون أو اللاحقون) على نكوصهم دون بلوغه وعجزهم عن جلائه .

لاشيء من هذا ، على وجه الاجمال ، عند علي الزين . فلا نكاد نقع عنده إلاّ على التحفظ ـ ان لم نقل العداء ـ إزاء صور مشايخ الاقطاع المتاولة التي تجلوّها روايات من عاصروهم وقصائدهم . فنجد أن عتب المؤرخ على العامة ـ وهو عتب المحب ـ يمتد ـ رغم الاستثناءات ـ في حذر من مشايخ الاقطاع يحاذي النقمة المكشوفة أحياناً . فهم ظلمة . وهم قلّما يتّحدون للذود عن بلادهم . وهم غالباً أذناب الولاة يتنافسون على رضاهم بل يتخاصمون في طلبه . وحين يرد علي الزين على قول أحمد رضا إن قادة المتاولة المجتمعين شرقي النبطية قرروا أن لا يبدأوا الأمير يوسف الشهابي بالقتال بعد أن كان قد اجتاح مقاطعاتهم من الغازية إلى جباع ومن هذه إلى كفر رمان ، يقول ان « في هذا ما فيه من دواعي الشك بمثل هذه الروايات والافتراضات التي تسيء إلى قادة المتاولة وتشوه سيرتهم في فهم الأمور وتقدير المسؤوليات الملقاة على عاتقهم »(21) . فنقع هنا على مثال نادر لتضامن المؤرخ مع مشايخ المتاولة . وتشيل كفّة هذا التقييم بإزاء أحكام تنحو منحى التعميم ، منها قول المؤلف مثلاً إن آل علي الصغير يئسوا من ولاء الناس ، بعد فتكهم بآل شكر ، فاعتمدوا الارهاب الداخلي والانقياد الخارجي للحكام والولاة(22) . ومنها قوله في نسق سلطة المشايخ ومداها وأسلوب تصرفهم بها ان المشايخ « كان يتولى أمرهم شيخ

(21) للبحث . . . . مم. ص536 .

(22) للبحث . . . مم. ص. 290-291 .

منهم توليه عليهم الدولة بعد أن تفرض عليه الجباية وتطلق له التصرف بأحوال الشعب وراحته وكانت شريعة شيخنا هذا إرادته (. . . .) وكان هذا الزعيم (. . . . .) يقيم له معاونين ووكلاء (. . . .) وكان يفرض عليهم مالاً محدوداً ويعدهم أن لا يتعرض لأعمالهم فيمرحون ويطلقون لمطامعهم الاشعبية الأعنة في مص حياة الشعب من عروقه بلا شفقة ولا حنان وكانوا يستعبدون ويأتون المنكرات (. . .) »[23] . ولا ريب أن « مسك الختام » في موقف مؤرخنا من الزعامات الاقطاعية هو روايته لظروف اعتقال عبد الكريم الخليل واعدامه . وهي رواية لا أظن ـ رغم كثرة الروايات لهذه الواقعة ـ أن ثمة رواية أخرى في إحكامها ودقتها . فنرى ـ وكأنما بأم العين ـ كوكبة كاملة فيها البك والسيد والأفندي والمختار والقائمقام ولغت ـ قبل ولوغ جمال باشا وديوانه العرفي ـ في دم هذا الشهيد العاملي[24] .

أما العلماء ـ وقد كان أمرهم من أغمض ما في التاريخ العاملي خلال العهود التي يؤرخ لها علي الزين ـ فلا بد في شأنهم أولاً من إكبار جهد المؤرخ الذي نبش من المخطوطات والمنشورات القديمة نسبياً نصوصاً لم يستوقف معظمها سابقيه ، وهبي تكسو شحماً ولحماً ـ وتعدّل أيضاً ـ أحكاماً مجردة كثيراً ما أطلقت على دورهم في الجماعة وعلى علاقاتهم

---

(23) العادات والتقاليد . . . م م . ص . 70 - 71 ويلاحظ أن المؤرخ يخص (ص 72) ناصيف النصار ، أبرز وجه بين قادة المتاولة في عهد الاقطاع ، بإشارة إلى ظلمه . لا تفلح أسطورة ناصيف إذن (مقاومته "الغرباء وإعلاؤه شأن الجهل وتوطيد استقلاله الداخلي) في إنقاذه من هذه اللسعة التي يقبلها سياق النص ، لكنه لا يحتمها .

(24) أدناه : الفصل الرابع (حذف هذا الفصل من الكتاب المطبوع لأسباب لا أعرفها إلاّ تخميناً . هامش مضاف في حزيران 1983) .

بالزعامة الاقطاعية(25) . مع هذه النصوص يبدو الحاق العلماء بالزعامة الاقطاعية محدد السمات . فإذا طلب الحاكم من الشيخ العالم أن يكون نائب قاض ـ عوضاً عن تركي لا هو بشيعي ولا هو بقابل على الأرجح تعريض نفسه لنفوذ الزعيم دون مقابل ـ قرن الحاكم الطلب لا بحفظ قدرته على توجيه الشيخ وحسب بل بعرض مفاده أنه هو ـ أي الحاكم ـ سيكون القائم الفعلي بأعمال القضاء . وإذا عرفنا أن المتاولة ـ الذين لم يكن مذهبهم بين المذاهب المعترف بها في ظل العثمانيين ـ كانوا يحتفظون لدى علمائهم بقضاء غير رسمي (يسمونه « الشريعة ») ، أدركنا أن هذا القضاء لم يكن يسعه أن يظل بمنأى عن سلطة الاقطاع ، وان أساليب استجلاب مشايخ المذهب ـ وهذا بيّن في النصوص ـ كانت عديدة . ندرك من النصوص أيضاً أنه كان لهذا الالحاق مقابل يندرج معه في اقتصاد علامي (سميلوجي) موضعي ، هو شعائر الخضوع التي كان الزعماء يؤدونها لمشايخ المذهب حفظاً لمكانة هؤلاء من العامة ورمزاً لانتساب من الزعماء الى المذهب يبغي إرساء وحدة ما بين إنتماء الجماعة الموحد إلى المذهب وانتمائها إلى زعمائها . يتبدى أيضاً من مثال السيد محمد الأمين(26) أن العلماء ـ أو السادة منهم على وجه التخصيص ـ كان في وسعهم اختزان بديل للزعامة السياسية يلجأ الولاة (هنا الجزار ثم خورشيد باشا) إلى « تحقيقه » حين تبيد الزعامة الاقطاعية مؤقتاً ، وتضفي عليه الصفة

---

(25) أبرز هذه النصوص ما يقتطعه المؤلف من مخطوطة الشيخ محمد مهدي مغنية : جواهر الحكم . (أدناه الفصل الثالث) . ولعله يكون في نشر هذه الصفحات ما يحفز القادرين على نشر المخطوطة المذكورة في كتاب . وذلك لما يبدو لها من أهمية ، لا في معرفة أحداث التاريخ السياسي لجبل عامل ، وحسب ، بل ، على الأخص ، في معرفة تاريخه الاجتماعيّ إبان القرن الماضي .

(26) أدناه : الفصل الثالث ، مثال السيد محمد الأمين الثاني وخورشيد باشا . وقبله : الفصل الأول ، مثال السيد محمد الأمين الأول والجزار .

المذهبيّة للسادة طابع « المعقل الأخير » (والاستثنائي في آن) لوحدة الجماعة . في بسط هذا كله ـ أو النصوص المفضية اليه أقلاً ـ يبدو المؤرخ حانقاً على علماء تلك العهود ، حذراً إزاء ما خطته أيديهم من نصوص ذات محتوى تاريخي ومن قصائد . . . ويشف نص المؤرخ الشيخ عن صورة أخرى مرتجاه لعلماء المذهب ودورهم مغايرة جداً لصورتهم في مصادر تاريخه .

نحن إذن أمام مؤرخ معارض تنصب معارضته في تيارها الأشد على العلاقات الداخلية في الجماعة العاملية (27) . في موقفه من الاقطاعيين والعلماء وفي تنديده باستكانة العامة تبدو المعارضة صيغة لوجوه انخراطه الاساسي في الجماعة . وتبدو هذه الجماعة نفسها (متاولة جبل عامل) ـ لا

(27) حين يرى القارىء لدى علي الزين وزملائه من كتّاب العرفان نمص اليد هذا من « الزعمات » ومن العلماء ومن العامة ـ وان تفاوتت مغاريه بين حالة وأخرى ـ يتساءل حتماً : على من يعوّلون في الاصلاح الذي يسعون اليه ؟ لكنّه سرعان ما يلاحظ أنهم ، في الواقع ، لا ينفضون أيديهم من أية فئة برمّتها . ففي كل من فئات الجماعة عناصر أو مجموعات يمكن أن يحفزها السعي الى حداثة لا تطيح أية مرتبة من مراتب الهوية الموروثة ، لا مرتبة الدين ولا مرتبة المذهب . لا مرتبة القوميّة ولا مرتبة الانتماء المحلي . هكذا كانت العرفان تجمع الى حديث العلم الغربي ، في آخر مخترعاته ، أحاديث كربلاء والتاريخ العاملي ووحدة المسلمين ووحدة العرب . . . وكان الباب مفتوحاً أمام علماء وأدباء وزعماء ومغتربين ، إلخ . . . للعدول الى هذا الموقع . . . . وكانت فرضيّة هؤلاء الدعاة المتنورين ان « التنور » هو طريق « التحرر » أياً كان الأصل الاجتماعي . والتنوّر لا بد أن يتسع بين فئات الجماعة كلها بفضل نشر التعليم . وما لا تصعب رؤيته هو أن هذه الفرضية كانت تحفظ للمتقفي « الحداثة » أنفسهم بمكان الطليعة . وفي للبحث . . . . مم. ص91-133 وفي العادات والتقاليد . . . مم. الصفحات الأخيرة ـ ملحقان يتناولان مسائل عصمة الامام ووحدة المسلمين والاجتهاد ومناهج التعليم في النجف . والنصان نموذجان لما يؤول اليه الموقف العقلاني اللاحق بالحداثة (أي الموقف « المتنور ») حين يواجه من الداخل (علي الزين شيخ نجفي) بعض مسائل المعتقد الديني والمذهبي نفسه .

الأوسع منها والا الأضيق ـ مكان هذا الانخراط الاساسي أي مكان هويته وهمومه وحزنه وغضبه وأحلامه . فحلم الحاضر الذي يكتب علي الزين تاريخ الجماعة انطلاقاً منه هو أولاً حلم بصورة جديدة تتخذها الجماعة نفسها ، وليس حلماً يتجاوز وضعها الداخلي ويلغيه . . . أي أنه ليس حلماً بدولة .

لا يعني ما سبق أن همّ الدولة غائب عن بال علي الزين . فهو يريدها لا مع جماعته وحدهم وإنّما مع الآخرين أيضاً ، لادراكه أن جماعته ، بحدودها ، ليست مشروع دولة . عند ظهور الدولة على مسرح هذا المؤرخ ، يظهر الآخر اذن . وتظهر الدولة نفسها في صورة الغريب المنفصل عن الجماعة والساحق غالباً . أما الدولة التي تكون فيها هذه الجماعة نفسها عنصراً عضوياً فهي نقطة وصول لا يبدو أن الجماعة أدركتها يوماً ولا يبدو أن لها مثالاً ما في التاريخ الذي يرويه علي الزين .

في مكانين ، على الأقل ، من كتبه الثلاثة ، يثبت علي الزين العلاقة بين استقلال التاريخ واستقلال الدولة . كان جبل عامل مشيخة تابعة « لحكومة مركزية مستبدة هي كل شيء في التاريخ والسياسة ، فلم يحسب له المؤرخون حساباً ليكون له تاريخ مستقل مفصل »(28) . من جهة أخرى « قد يكون من التعصب الاقليمي ـ ونحن نقدر إمكانيات العامليين وظروفهم ـ ان نزعم أنه كان بوسعهم في أي عهد من العهود أن يشكلوا دولة مستقلة أو إمارة لها سياستها وأنظمتها ومراسيمها الخاصة ، ليكون لهم من ذلك تاريخ سياسي مستقل خاص ، وإنما كل ما بوسعنا أن ندعيه ونثبته ، هو أنهم استطاعوا في بعض المناسبات أن يحتفظوا

(28) العادات والتقاليد . . . . مم . ص67 .

بمقاطعتهم مستقلة أو شبه مستقلة لها ما للمقاطعات التابعة للإيالة (. . .) وعليها ما عليها (. . .) فسياستهم العامة اذن لم تكن تختلف عن سياسة غيرهم من أبناء المقاطعات السورية ، وتاريخهم السياسي العام إنما يتمثل في تاريخ السوريين أجمع »(29) .

بعد نفي الدولة المستقلة ومعه نفي التاريخ المستقل ، يأتي نفي الفرادة برغم حصول استقلال المقاطعة « في بعض المناسبات » . لا يستند علي الزين إلى هذا الاستقلال الأخير ليقول إن جبله كان حالة فريدة في الدولة العثمانية ـ هذه سنّة نعرف أن المؤرخين الموارنة دأبوا عليها في صدد جبل لبنان ـ ويحرم نفسه بالتالي مرتكزاً (كان يسهل الحصول عليه ببعض العنت) للمطالبة بوضع على حدة أو ـ في المصطلح اللبناني الشائع ـ بـ « وضع خاص » في محيطه المشرقي . مرة أخرى ليس ناصيف النصار فخر الدين . على أن نفي القراءة لا يعني مماثلة جوهرية بين جبل عامل وسائر المقاطعات السورية . فالمؤرخ الشيخ يعرف أن جبل عامل ليس اقليم صفد ، برغم التداخل ، فكيف يكون جبل العلويين أو جبل حوران ؟ وهو يعرف أن « التاريخ السياسي العام » الذي تشترك فيه هذه الجماعات وتدور أهم فصوله في قصور الملوك والوزراء وفي ساحات الحرب ولا يصل إلى جبل عامل مثلاً إلاّ في صورة الغريب (عسكر يقتلُ وينهبُ) أو في صورة القريب المنفصل نسبياً ، الداخل في حياة الجماعة بفعل تقاليد داخلية لا توجدها ولا تزيلها إرادة الدولة وحدها (مشايخ بأعينهم أو بكوات بأعينهم) . خارج هذا التاريخ العام تبقى حياة الجماعة ويبقى موتها ، بكل ما فيهما . وقد رأينا أن انتماء علي الزين إنما هو إلى هذه

(29) أدناه : مطلع الفصل الرابع . (كان هذا الفصل ، ماثلاً في مخطوطة الكتاب ، كما أشرت إلاّ أنه حذف من الكتاب المطبوع ـ حزيران 1983) .

الجماعة أولاً . لذا نراه يعدد هذه الدوائر الواقعة خارج « التاريخ السياسي العام » (خارجه نسبياً ، ولكن إلى حد بعيد) ، ثم نراه لا يتكاسل عن مواكبة هذه الدوائر معتبراً إياها موضوع التاريخ الذي يكتبه هو .

لا تاريخ دولة مستقلاً إذن ولا وضع خاصّاً لجبل عامل . والدولة تبقى عند الآخر وتبقى ملكه ، وهو الذي يأتي بها - قسراً بالطبع - إلى جبل علي الزين .

نضرب صفحاً - تحاشياً للاطالة - عن نمط السيطرة العثمانية على جبل عامل - في متابعة مؤ رخنا اياه - لا لأن سيطرة الدولة العثمانية على بلادنا مدة أربعة قرون باتت عديمة الدلالة في نظرتنا إلى أنفسنا(30) بل لأن ثمة ما يتيح إحاطة أقرب بصورة الدولة والآخر في هموم علي الزين وهمومنا .

---

(30) تظهر هذه الدلالة ، عند علي الزين ، في الانحياز الى الهوية الاصلية ، أي الى الاسلام ، حين يعرض النص لمواجهة بين العثمانيين المسلمين والغرب المستعمر . لكن علي الزين لا يغفل ، من جهة أخرى ، عن الطغيان العثماني ، حين يتناول الوجه الداخلي من السياق الذي يرسمه . ولا عجب في هذا الموقف المتوازن من شيخ مسلم شهد بنفسه استقبال جمال باشا في الطيبة عام 1915 . . . العجب في موقف مؤ رخين « تقدميين » أو « قوميين » ما زالوا في ميعة صباهم التاريخي ينحون - بقليل من الخجل أو كثير - إلى الأخذ بناصر السياسة العثمانية ، في الداخل والخارج (!) كلما كانت فرنسا في الأفق . يقابل هؤلاء ، في الجهة الطائفية أو الايديولوجية الأخرى ، من يأخذ بناصر العرب دائماً ولا يرى في السيطرة العثمانية شبكة مؤسسات وبشر خاضعة لفعل التحليل التاريخي ، بل يرون فيها مجرد تجسيد للشيطان . يكشف هذا الإنحياز ، بطرفيه ، « الحلم الراهن » الذي ينطلق منه كل طرف ليكتب التاريخ . الاستبداد ، في جانب ، واستبقاء « محميات » لامتياز الاقليات الطائفية في الجانب الآخر . عليه لا يترك المؤ رخون اللبنانيون ، عادة ، مكاناً لأحلامنا المنيئة . فهم لا يريدون لنا أن نحلم بشيء غير الحرب الأهلية . والحال أننا فيها! وليس ثمة ما هو أثقل من الكوابيس الا الاحلام المتحققة سلفاً . . . أي « الواقع » الذي يبيد أفق الرغبة .

نتحدث إذن عن جبل عامل وفخر الدين في نصوص شيخنا المؤ رخ .

يتميّز فخر الدين الثاني المعني بأنه « بطل » يسهل على كل طرف من أطراف متعددة أن يضع يده عليه . فالكتاب الدروز يرون فيه بطلاً درزياً مستندين إلى أنه ، كان ، بالدرجة الأولى ، أميراً على جبل الشوف « جبل الدروز » ، يومذاك ، وإلى شهادات عديدة تؤكد أنه كان هو نفسه درزياً انتحل ، في بعض الظروف ، مذهب أهل السنة ، على سبيل التقية (31) . وأهل السنّة يستندون الى اقدامه على بناء الجوامع وإلى تعدد زوجاته وإلى ترشيحه نفسه أو ابنه ، ذات مرة ، لإمارة الحج ، فيجعلونه سنّياً (32) . ويبرز الموارنة حكاية لجوئه إلى آل الخازن بعد مقتل أبيه ، وما ظهر لاحقاً من تقريبه الخوازنة والموارنة عامة واسكانه إياهم في مناطق لم يكونوا دخلوها سابقاً واعتماده عليهم في جيشه وإدارته وفي علاقاته بالفاتيكان وتوسكانة ، ويبرزون أيضاً حكاية تنصّره ، في أواخر أيامه ، على يد راهب كبّوشي ، موضحين أن هذا القرار كان يجول في خاطره قبل إقدامه على تنفيذه بمدة ، جاعلين من هذا كله علّة لنسبة « دولته » إليهم قبل سواهم (33) . أما الذين يؤ رخون من وجهة نظر الدولة - لتلاميذ

(31) انظر رأياً قريباً من هذا معمماً على أمراء لبنان جميعاً حتى أواسط المرحلة الشهابية في : كمال جنبلاط : حقيقة الثورة اللبنانية - بيروت - طبعة 1978 ص 115 -116 . و : في مجرى السياسة اللبنانية - بيروت - طبعة 1978 ص 83-84 . . . . ومواضع عديدة أخرى من مؤلفات جنبلاط .

(32) مثلاً : ركي النقاش : أضواء توضيحية على تاريخ المارونية - بيروت 1970 - ص 83-84

(33) مثلاً : الأب بطرس ضو : تاريخ الموارنة . . . مم . الجزء الرابع - جونية 1977 - ص 208-209 . عام 1977 أيضاً نشر جورج هارون ، في سلسلة القضية اللبنانية الصادرة عن الكسليك (رقم 19) كراساً بعنوان : « هل توحد لبنان مع فخر الدين المعني الثاني ؟ » . ويجيب هارون على هذا السؤ ال بنفي يشبه ، في حدّته ، نفي علي الزين . لكن الموقعين متناقضان : بينما ينفي الزين حصول التوحيد من موقع الرغبة في تحقيقه على قاعدة التكافؤ ، يستند هارون الى نفي حصوله من موقع التخلي عن الرغبة في دولة « موحدة » لم تعد ضمانة كافية لعدم التكافؤ .

المدارس غالباً ـ فيضعون في الصدارة تسامح فخر الدين مع مختلف الطوائف واضطلاعه بـ « توحيد لبنان » ، في حدوده الحالية (وأوسع !) ومحاولاته الاستقلال عن الدولة العثمانية وبناء جهاز ثابت للدولة يتجاوز التشرذم الاقطاعي ، وينتهون من ذلك إلى التسبيح بحمد الباري : كأنه الهم فخر الدين أن يعتمد « الميثاق الوطني » دستوراً غير مكتوب !

يقف علي الزين ، بشيء من القرف ، خارج هذه المعمعة . فعنده لا يعود فخر الدين بطلاً للاستقلال ولا رائداً للوحدة ولا مثالاً للتسامح : « خذ مثلاً على ذلك الأمير فخر الدين المعني ألمع شخصية في تاريخ لبنان السياسي ، وابحث عن حقيقة أهدافه وحقيقة سياسته الداخلية والخارجية ، ثم عن حقيقة بطولته في كبرى الحوادث ، هل تجد فيها ما ينعش الروح القومية ويعزز الوحدة الوطنية ويوجب الالفة والمحبة بين الطوائف والأحزاب المختلفة النزعات ؟؟ »(34) على حواشي هذا الحكم العام ، يظهر فخر الدين في وجوه أخرى . تحت بطولاته الحربيّة تظهر الدسائس والمخادعة والرشاوى ، فيصير انتصار عنجر مثلاً « أشبه بفصول تمثيلية منه بحوادث حرب جدّية لم يشبها شائبة من المكر والخيانة »(35) . ثم ان معركة عنجر لم تكن ضد العثمانيين (رغم وجود مصطفى باشا على رأس الجانب الآخر وأسره) ، بل كانت معركة أهلية بين الحرافشة والسيفيلية من جهة والمعنيين والشهابيين من جهة . فالانتصار فيها « لا يعد انتصاراً وطنياً » خاصة وأن له « أهدافاً استعمارية » ذات طابع صليبي ، وأخرى « رجعية » عنوانها « إنشاء قوميّة مارونية »(36) .

---

(34) للبحث . . . . مم. ص. 242 .

(35) للبحث . . . مم. ص. 245 .

(36) للبحث . . . . مم. ص. 252-253

و« الحملة الصليبية » و« القومية المارونية » هما بيتا القصيد في تقويم مؤرخنا العام لفخر الدين . وهو يقدمها متلازمين . فقد « انضم النصارى في لبنان وسوريا وفلسطين إلى الدروز (تحت راية الأمير المعني) امتثالاً لرغبة قداسة البابا وتحقيقاً للأهداف التي رسمها عواهل أوروبا لاحتلال الأراضي المقدسة »(37) . هذا التلازم بين وجهين للآخر الخطر (خطر الأجنبي النازع الى الاستعمار وخطر الطائفة النازعة ، في المساق نفسه ، الى الغلبة) هو المدخل الى تحليل العلاقة بين جبل عامل و« الدولة » المعنية ، في تقديم علي الزين لها .

أولاً يعمد مؤرخنا ـ رادّاً بذلك دعوى قرألي ـ إلى إقامة البرهان على أن المعنيين لم يحكموا جبل عامل قبل فخر الدين الثاني . فيرفع بذلك صفة « البدئية » عن هذا الحكم إذ يستبعد اقتران بدايته ببداية أخرى ذات وقع تاريخي قاطع هي حدث الفتح العثماني لبلاد الشام . وفي هذا ما فيه من تقليص لشرعية السيطرة المعنية على الجبل . ثم يعدد ظروف هذه السيطرة ، أيام فخر الدين ، وكلها ـ من الزاوية التي يقف فيها المؤرخ ـ ذات قيمة سلبيّة : نقمة الدولة العثمانية على الشيعة ، آنذاك : لمبالغة شيعة ايران والعراق في مضايقتها سياسياً وعسكرياً ، مساندة الدول الغربية والكرسي الرسولي لفخر الدين ، انضمام نصارى الشام إلى الدروز (وقد سبق ذكره) تحفزهم مرامي الغرب الصليبية ، رشوات فخر الدين للوزراء والولاة تسهيلاً لسيطرته على السنجقيات والمقاطعات ولقطافه رؤوس منافسيه (ابن الفريخ ، ابن الحرفوش . . .)(38) .

---

(37) للبحث . . . . . مم. ص. 228 .

(38) للبحث . . . . مم. ص. 228-229 .

لا يطمئن مؤرخنا إذن لا إلى غايات فخر الدين ولا إلى وسائله . أما الوسائل فهي الرشوة والخديعة والعمالة للاوروبيين ، ونصيب البطولة وتأليف القلوب من هذه الوسائل أقل بكثير مما توهمه آخرون أو أوهموا به . لا مجال هنا للتمييز مثلاً ، بين أهال مقهورين واقطاعيين رفع الأمير عبء جورهم عن الناس[39] . بل تعود الجماعة العاملية - في عين المؤرخ - كتلة واحدة يقع عليها قهر خارجي كلياً . وامّا غايات فخر الدين ، فيبحث بينها علي الزين عن « الوحدة الوطنية » ويعلن أنه عثر على نقيضها : « فهل من الصحيح أن الأمير فخر الدين كان في حكمه وإدارته وسياسته يعمل على توطيد دعائم الوحدة الوطنية بين الأحزاب والطوائف اللبنانية ؟ أم أن كل شيء في حكمه وإدارته وسياسته كان يجري على خلاف ما تقتضيه الوحدة الوطنية ؟ » ذلك أن هذه الوحدة لا تقوم بقوة القهر السياسي ، ولا - على الأخص - وهذه نقطة هامة ، بنخر تجانس المنطقة الطائفي وكسر تماسكها عن طريق إنشاء نوع من « المستعمرات » فيها (أحياء وقرى ذات انتماء طائفي مغاير) يحميها المنتصر الدخيل . بينما يرى قرألي (حين يتحدث عن إسكان الأمير الموارنة في المتن والغرب والشوف والساحل وعكار ومرتفعات جبل عامل الشرقية) أن فخر الدين استعان « بالموارنة على التوسع والتوطيد ، واستعانوا به على إنشاء وطن قومي لهم في لبنان » ، يرد علي الزين بأن هذه « الإجراءات الكيفية والسياسية المتحيزة (. . .) » لا توطد « الالفة والمحبة بين أبناء الوطن

(39) هذا رغم أن النصوص التاريخية (وان كان صدقها عرضة للطعن) لا تقفل هذا الطريق أمام من يريد ولوجه - فالخالدي الصمدي ، مؤرخ فخر الدين الرسمي ، يؤكد أن الامير حمل معه العدل والأمان إلى حيث حل . وهو يفتتح كتابه بذكر ما أصلحه الأمير من أحوال بلاد صفد . أنظر الشيخ أحمد بن محمد الخالدي الصفدي : لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني - بيروت 1969 (منشورات الجامعة اللبنانية) - فاتحة الكتاب .

الواحد (. . . .) » بل تمهد « لدى اضطراب الأوضاع العامة » (. . .) لتحويل « التذمّر والقلق » الى « تحدّ وانفجار » . وما كانت أحداث 1840 -1860 ـ يقول مؤرخنا ـ إلاّ « من جراء السياسة المشابهة لسياسة فخر الدين في تغليب فئة على فئة وايثار طائفة ـ من أهالي البلاد ـ على طائفة » . والاشارة الى احداث وسط القرن التاسع عشر تفصح عن نزعة علي الزين الى مدّ انموذج الاثرة الطائفية على جملة الحقب التي يروى تاريخها . وهو يكتب صراحة أن اللبنانيين لا يجدون في « تاريخهم السياسي الحديث ابتداء من عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني إلى آخر عهد الأمير بشير شهاب الثاني » ما يلم « شمل الجميع على اختلاف أحزابهم وطوائفهم ومناطقهم »(40) .

في هذا الحكم الذي يندر العثور على ما يعادله في القسوة عند مؤرخي الطوائف اللبنانية الأخرى (الكبيرة ، على الأقل) يتبدى مثالان للطائفة وللدولة يقول علي الزين إن تاريخنا الحديث لم يحقق شيئاً منهما . فعلى الدولة أن تكون موجوداً بذاته غير تابع لغلبة طائفة أو قائم على أثرتها . لكن شرط اللاّتبعيّة هذه هو أن توصل كل طائفة استقلالها الذاتي الى حالة بلورة تامة وان تنضم الى الدولة حرّة من أي قيد سوى ما تختاره هي . من البينّ ان في هذا ما يشير (ما دامت السيادة هي شرط وجود الدولة) الى النزوع نحو تحقيق سيادتين ، تكون سيادة الطوائف ، وهي إحداهما ، سبيلاً يبعد الدولة ـ مبدئياً ـ عن التحول إلى مكان نزاع دائم ويحقق سيادتها ، وهي الثانية . هكذا يتولى إلغاء الغلبة في المجتمع الأهلي ، أي إرساء سيادة منفصلة في داخله ، حجب الدولة عن نزاع على الغلبة لم يعد

(40) شواهد هذه الفقرة في : للبحث . . . . مم. ص. 241-244 .

له وجود . وليس لي ، هنا ، أن أبحث عن حظ لهذا الحلم في أن يكون منفذاً للصيرورة التاريخية التي يرسم علي الزين ملامحها المرّة . . .

الوجهة المبتغاة (ما دامت الموضوعية وهماً ، لا تعدو فائدته حدود المنهج ، وما دام كل تأريخ يصاغ حول حلم راهن) هي وجهة تحلم بالملاءمة بين الاندماج في الدولة والاستقلال عنها . وعلي الزين مؤرخ جماعة طائفية ، لكن الدولة ليست خارج أفقه . جلّ ما في الأمر أنه لا يريد لجماعته الدولة التي عرفتها في تاريخها الحديث ولا يريد دولة لها وحدها . نراه يرفض تصديق « بعض المؤرخين » حيث يشيرون إلى فرصة الانفصال الوحيدة عن الدولة العثمانية ، التي قد يصح القول انها عرضت للمناولة (وهي فرصة التحالف بين ظاهر العمر وناصيف النصار) فيقول : ان ثورتهم ما كانت إلا لتعزيز النفوذ وبسط السلطان . . . . ولم تكن للانفصال عن الدولة أو الانضمام إلى غيرها من الدول المعادية(41) . لا انفصال إذن بل تعزيز للموقع . بينما ينحو التأريخ الماروني إلى اعتبار كل عصيان على الدولة الاسلامية نزوعاً كامناً أو معلناً إلى استقلال لبناني ، ويعتبر صفات الجماعة المارونية وعلاقاتها الداخلية والخارجية ومآتيها في المقاومة ـ خرافياً كان تصوير هذه الأمور كلها أم واقعياً ـ أدلة متضافرة على جدارة اللبنانيين ـ أو الموارنة نيابة عنهم ـ بنيل الاستقلال ، يسارع مؤرخ شيعي إلى تفويت فرصة لاعلان مماثل . لكنه لا ينفي عن جماعته الجدارة . فرغم التشديد المتكرر على دور الزعامة الاقطاعية وانقساماتها في اضعاف الجماعة وعلى تبعيّة العلماء وخنوع

(41) للبحث . . . مم. ص. 501

العامة ، نجد ، في لحظة مواجهة مع الآخر الطائفي أو مع الدولة الغربية ، احكاماً في حق جماعة المتاولة جملة تجمع بين الاعتداد والاعتدال . بعد أن يذكر المؤرخ وصف فولني لمعركة سهل الغازية بين عسكر المتاولة وعسكر الأمير يوسف الشهابي (ملاحظاً أن المؤرخين اللبنانيين ينسبون الهزائم اللبنانية دائماً إلى عسكر الدروز « كأن لم يكن غير الدروز مع الأمير »(42)) وبعد أن يورد قصيدة شناعة المريجي وما يحف بها من روايات تظهر بطولة المتاولة ، يخلص إلى القول : « ليت شعري لماذا نلجأ إلي الأحلام والأخيلة في إظهار بطولاتنا ما دام في المؤرخين اللبنانيين من يقول (كذا) ؟ »(43) الجدارة موجودة إذن ، لكنها جدارة بالهوية الموازية لسواها وبالقيمة المكافئة لسواها ، في إطار الدولة ، وليست جدارة بالدولة المنفصلة .

وإذا كنت قد لجأت ، للدل على هذا ، إلى أمثلة متفرقة ، فما ذلك إلا لتعزيز الدليل على أن علي الزين يظل وفياً لهدف جعله برنامجاً لجهده التأريخي ، وهو ينم ، دون لبس ، عن الموقع الذي يريده للجماعة ويجعل الجهد التاريخي سنداً له . فهو يكتب صراحة : « إننا حين نحاول درس تاريخنا الاقطاعي على وهج العواطف القبلية أو الاقليمية أو الطائفية نجني على الوحدة الوطنيّة ونقضي على مفعولها القومي والانساني في بلد كلبنان تضاربت فيه النعرات (. . . .) حتى أوشكت أن تجعل منه برجاً من أبراج بابل وان تحول برلمانه إلى ما يشبه جمعيّة امم (. . .) .

« بذلت الجهد (. . . .) توضيحاً لماضينا السياسي وتحديداً لمحلنا

---

(42) للبحث . . مم. ص. 572

(43) للبحث . . م م . ص 569 .

(نحن العامليين والمتاولة) من الشعب اللبناني »(44) .

أما « الماضي » فهو ماضي جماعة استحقت به ـ في نظر علي الزين ـ أن تقف على قدم المساواة مع الآخر (وبخاصة مع الآخر اللبناني) الذي واجهته . وأما الحل المرتجى فيحمل معه هذه المساواة الى قلب الدولة اللبنانية ، حتى لا تعود « دولة الآخر » (وإن بقيت هي « الآخر المفارق » للجماعات) ، وحتى لا يعود علي الزين ابنها الغريب . لا أجهد ذاكرتي لاستعيد برنامجاً شيعياً أخذ ، منذ أواسط الستينات ، يطرح نفسه على أنه حل لمشكلة لبنانية عامة (لكن بين يدي ما يدل على انه يرقى ، بصورة ما ، الى السنوات التي تلت مباشرة تأسيس الجمهورية اللبنانية عام 1926)(45) . ولا أجهد مخيلتي لاستحضر قامة موسى الصدر .

* * *

لم يبق إلا أن نتناول الصورة التي يتشكل فيها زمن هذا التاريخ الذي يرويه علي الزين . إذا سألنا : بماذا يختلف عهد ناصيف النصار عن عهد حمد البك ؟ فنحن ، لا بد ، واجدون وجوه اختلاف ، بعد شيء من البحث . أما إذا سألنا : ماذا أضاف عهد حمد البك الى عهد ناصيف النصار ؟ فإن الجواب يمسي أكثر صعوبة . فنجد أن السياق ينحو إلى أن يصير سياق تحولات ويبتعد عن التفتت في التكرار كلما صعدنا نحو قمم

---

(44) للبحث . . . . مم. ص. 213-214 .

(45) عام 1930 أبرقت « جمعية العلماء العاملية » (وكانت قد تأسست قبل ذلك بأشهر) الى رئيس الجمهورية تعرض له مطالب متعلقة بحقوق الطائفة (في الوظائف ، في التبغ ، في تخفيف الضرائب ، الخ . . .) وكانت العرفان (مجلة الوحدويين السوريين) قد عوّدت نفسها منذ زمن على حفز العلماء إلى مخاطبة الدولة اللبنانية ، أي على الاعتراف بهذه الأخيرة . ويستحق موقف الشيعة العامليين من لبنان بين 1920 و1943 تأريخاً دقيقاً . (نشرت العرفان برقية العلماء في م. 20 ، ج2) .

الأجهزة والعلاقات ـ أي نحو الحيّز الذي تحضر فيه الدولة العثمانية فعلاً ـ وابتعدنا عن حياة العامة المنثورة في المقاطعات . ثمة أسماء ذات وقع مرت من هنا : الجزار ، بونابرت ، إبراهيم باشا . . . . وثمّة سياق على هذا المستوى يبدو متجهاً نحو غاية : سيطرة الغرب سياسة وتجارة وثقافة ، الاقرار بحقوق الأقليات والرد عليه ، بزوغ الفكرة القومية، الخ . . . . لكننا إذا وقفنا بين صفوف العامّة ، وقعنا في هذه الأعوام المائة ـ وقبلها وبعدها ـ على زمن يغط ويجتر كوارثه . في عهد الاقطاع تتراصف أعوام زمن العامة تلامذة في الفلاة لا تجمعهم قاعة ولا يحصيهم معلم ولا يوحّد بينهم منهج دراسة . فلا فائدة تقريباً من سنة تزيد ولا ضير من عشر تنقص . ويكتب الركيني[46] (أو الركينيون الثلاثة) حوليات فيها ما فيها : حلول السنة الهجرية وري الأرض من المطر وأسعار الحبوب ومرور الجراد ووقوع الزلزلة ونزول الوباء وسفر الجزار إلى الحج وويلات الحرب وما يصحب ذلك كله من مدهشات . . . والوفيات . . . . الوفيات ، على الأخص . رغم ضحالة عبارته وركاكة جمله ، يصر الركيني على ارتكاب السجع كلما نعى رجلاً ذا اسم . إذا مات ـ مثلاً ـ ابن النصار، فإلى رحمة العزيز الجبار . ولا يصحّ أن يتوفى ـ مثلاً ـ أبو حمد، إلا إلى رحمة الفرد الصمد . كأن رتابة السجع صدى لحتميّة الموت ، وهو ، عند الركيني ، إيقاع الزمن الوحيد . فقلما نقع هنا على سانحة تسر القلب ، مثل هذه : « بدأ ابني محمد في القراي

(46) نشر العرفان مذكورات الركيني العجيبه على حلقات موزعة بين المجلدات 27 و28 و29 ، (1937 -1940) ـ تحت عنوان « جبل عامل في قرن » . ويستعيد علي الزين في هذا الكتاب وفي للبحث . . . . معظم نص الركيني ، مرجحاً أن الركينيين كانوا ثلاثة كتبوا هذه المذكورات الواحد بعد الآخر .

(القراءة)[47] » . وماذا يضبط زمن العامة ، عهد الاقطاع ، غير الموت ؟ مواسم الزرع شيء يتكرر ، ويحمل إلى كل سنة ملامح سابقتها . . . . هذا إن لم يأت الموسم بالغلاء أو بزيادة الميري أي بالموت . وما يجري في دائرة السياسة ، سواء كانت عليا أم وسطى ، لا يصل إلى العامة إلا في صورة الموت (الحرب غالباً) . لا الطبيعة إذن تضيف جديداً إلى زمن العامة ولا السياسة . ويظهر جلياً أن دخول وتاثر الدولة الى حياة العامة (ولم يكن قد حصل بعد) هو وحده ما يقيم للاعمار حساباً ما . لم يصل الركيني الى الزمن الذي تضبط فيه الأعمار على صفوف المدرسة أو على الاقدمية في العمل أو على أفق التقاعد . كان زمنه ـ وهو الشيخ البسيط ـ زمن الفلاحين ، ولعلّه كان أيضاً زمن الطائفة الذي يحلّ الفراغ والتكرار بعد رحلة التأسيس : يبكي الناس مصرع الحسين كأنه صرع أمس . . . وكأن جديداً لا يطرأ بعد ان تمت دورة الامامة وكأن مرور الأعوام لا يكاد يبعد أحداً عن يوم وقوع الغيبة الكبرى .

في الزمن المتكرر هذا يفطن أحد الركينيين مرة إلى حساب عمره : « وفي هذه السنة حسبنا مقدار عمري فوجدناه ثلاثاً وأربعين سنة ، وأنا العبد الفقير إلى الله الغني حيدر رضا بن علي رضا الركيني »[48] . إلى أيّة زلزلة ، إلى أيّة مجاعة ، إلى أية نكبة ، إلى وفاة أي واحد من أبناء علي الصغير (طبعاً إلى رحمة العزيز القدير !) استند الركيني ليحسب مقدار عمره » ؟ . . وكم سنة كانت قد مضت يومذاك وهذا « المؤ رخ » لا يعرف

---

(47) العرفان م29 ج3 (أيار1939) ص302 .

(48) ـ مذكور في للبحث . . . . مم. ص593 . وفي العرفان م27 ج6 (تشرين الثاني1937) ص525 .

« مقدار عمره » ؟

يعرّض الشيخ علي الزين تكراراً بسذاجة الركيني . . . . انما هي سذاجة الزمن يا شيخ علي ! وأنت مؤرخ كبير لهذا الزمن الساذج[49] . نحن نصغرك بأربعين أو خمسين سنة يا شيخ علي ! وقد مضى زمن كنا نحسب فيه اننا في كنف دولة (كانت فاسدة وكنا نحلم بتغييرها) ونحسب أن أعمارنا تنمو نحو غاية وانها ستنتهي إلى انجاز ما أو الى محطة في انجاز . وكنا كلما كبرت الكبوات وتعدّدت ، نقلبها على وجهها الآخر لنرى بشائر النهضة تزداد قرباً منا ، بينما نحن نتقدم في العمر . ثم جاءت هذه الحرب ، فما أضيع أعمارنا يا شيخ علي ! لا أعرفك إلا من بعيد وأسمع منذ زمن بعيد بخفة ظلك . . . فأسألك الآن لنضحك معاً : كم مضى من عمرك يا شيخ علي ؟!

ربيع 9/19

(49) أقول « زمن ساذج » بالمعنى الذي يقال فيه « ثوب ساذج » أي قليل الحظ من الصنعة .

وضاح شرارة :

« ديمقراطية » الدولة أم « عمق » الحرية ؟

عند طرف الميدان(*) الذي يرسم معالمه كتاب السياسة اللبنانيون - أفراداً وهيئات - يقف وضاح شرارة(1) وحده في وحشة الخازوق . يسرّح بصره في سكان الميدان ويقول ، باسهاب ، أن ثمة خللاً هنا وخللاً هنـاك في

(*) نشر في دراسات عربية عدد تشرين الثاني 1979 .

(1) مناقشة لكتابه : حروب الاستتباع أو لبنـان الحرب الأهلية الدائمـة دار الطليعة 1979-264 صفحة ، 12 ل.ل.

ويضم الكتاب ، بعد « التقديم » ، مقالات كانت قد نشرتها مجلة « دراسات عربية » بين خريف 1974 ونهاية 1976 .

وقد آثرت أن أجرد هذه المناقشة من أي مرجع نظري (معلن) أشد به أزري . . . وذلك تخفيفاً من صعوبة النص التي فرضها موضوعه وتفضيلاً لتحمل وزر الموقف الذي أعبر عنه ، دون التوكؤ على سلطة فكرية مكرسة . وآثرت أيضاً ، طلباً للايجاز ، حصر المناقشة في نصوص الكتاب نفسه ، عوض مدها إلى نصوص أخرى لوضاح شرارة . وذلك رغم أن الصلة القائمة بين الكاتب وبيني ، وهي معمرة ومتشعبة ، أتاحت لي ، دون تقطع يذكر ، متابعة نتاجه الغزير نسبياً ، المنشور منه والمخطوط ، الموقع والغفل .

اود أن أشير أيضاً إلى أن للملاحظات النقدية التالية تستفيد الكثير من امتياز الزمن الذي انقضى بين آخر مقالات الكتاب وهذه المقالة (ثلاث سنوات) . . . أي من مزاج (ليس مجرد مزاج) انشأته ظروف هذه السنوات الثلاث . لذا لم يكن للناقد أن يرى في هذه الملاحظات « بنات أفكاره » ، وان كان وزرها لا يقع إلا عليه .

هندام القوم ، وأن أحداً منهم لا يرى غير أخيلة كلامه المتكررة في الفضاء وان أحداً منهم لا يرى الآخرين ولا الأرض . ويذهب الظن ، أول وهلة ، الى أنهم لا يرون هذا الواقف إلى جانبهم أيضاً . فلا أحد يرد عليه ولا يبدو على أحد أنه يسمعه . ولكن نصيب التصنع في هذا الإغفال سرعان ما يظهر ، ويظهر السبب في الاصرار عليه أيضاً . فمن آداب المبارزة في هذا الميدان ـ المزدحم بالرتابة ـ ان لا يقف الفارس الهمام على حدة ، بل في صف معروف دائماً ، وان لا يخرج إلى الحلبة أبداً وقد نسي اسم أبيه ، لأن عليه ، قبل مباشرة الكر والفر ، أن يعلن نسبه :

« أنا علي بن الحسين بن علي . . . »

أو على الأقل :

« أنا العبد الذي خبّرت عنه . . . » .

ولا نسب لوضاح شرارة . . . أو انه يعلن على الأقل أن ما يقوله لا يقال بـ « لغة الانتساب » . لذا يعزف الفرسان عن مناجزته ويطلقون الأعنة نحو آخرين يعرفون من أي صف خرجوا ويقولون له ، في سرهم ، لو كانت لهم ـ وهيهات ! ـ خفة ظل الشاعر :

« أطلق الفئران في الليل وصِح هل من مبارز » ؟

على أن هذا الأغفال يتهالك بين حين وآخر ويفصح عن تهالكه ، شأن تقييد الحواس بالفرائض :

ـ « لا تشته امرأة جارك » .

ـ « ما أصنع ان كانت جميلة » ؟ .

فلا يندر أن تقع على فارس من الصف الأول يقول ـ في مجلس خاص طبعاً ـ ان وضاح شرارة كان على حق في شأن كذا . . . أو تقع على راجل

من الصف الأخير ، لم يقرأ سطراً لوضاح شرارة ، يفرغ الكأس ويردد ، في صدد المـذكـور ، فتاوي مالك .

أول ما يفضحه صاحب هذا الكتاب ـ بمجرد نمط الاستقبـال ، أو الرفض ، المكتوب الذي تلقـاه نصوصـه ـ هو إذن خواء ميدان الكتابـة السياسية في لبنـان من أية . . . . « علاقـة جدلية » . . . . اللغـات السياسية اللبنانية أسـوار ، ولا مطمح لأحد في الاقتراب من آخر ـ عبر الجدل ـ أو في تقريبـه . لن ينـزل القـرآن مرة أخـرى إذن ولن تتوحـد اللغات ، وإذا صح فعلاً أن ثمة فصحى فلن تقر القبائل بوجودها . وقد يتقاتل ابن زيد وابن عمرو ثم يتآخيان . ولكن لا فضل في التقاتل ولا في التآخي لما يتبادلان من أراجيز . . .

هذه المقالات التي يعيد وضاح شرارة نشرها في كتاب ، يحدوها دليل واحد لا تغادره وأسميه أنـا « مسعـى التـأصيل » . ومـا يشـير اليه هذا العنوان ـ الذي أحسب أن الكاتب لا يقره ـ هو سبل الجهـد المتعـرج ـ الذي يثمر في النقد وقل أن يثمر في الواقع ـ للمطابقة بين فعل القـول واتجاه الرغبة . والذي يسعى الى تحصيل هذه المطابقة هو الكاتب نفسه . فهو يحتل موقع الشك الدائم في أمر الصلة بين ما يريده الفرقاء الـذين يتابع مسالكهم وما يقولون إنهم يريدونه . أما أسانيد هذا الشك فهـي متباينة تباين الفرقاء المذكورين ومواقعهم وتبـاين المعايير (والمواقـع ؟) التي يعتمدها الكاتب لنفسه . هذا التباين هو موضوع الملاحظات التي نسوقها هنا .

مختصر قليل الفائدة

نبدأ من الفهرست . بعـد « التقـديم » ينطـوي الكتـاب على ست مقالات :

ـ في الأولى ، وعنوانها : « بـدايات النضـال المسلـح : عنف « القشرة » والمجابهات الجماهيرية »(2) توقف عند المبادرات التي قامت أو حاولت القيام بها ، في لبنان ، مجموعات مسلحة ، ضد مصالح امبريالية أو مؤسسات رأسمالية . وتضع المقالة هذه المبادرات في مواجهة قطبين : الأشكال الفعلية العامة للسيطرة الامبـريالية ، ومجـالات النضـال الجماهيري ضد علاقات القهر والاستغلال . من هذه المواجهـة تنتهـي المقالة إلى تعيين مكان للمبادرات المذكورة (لا يستبعد التعاطف) : على قشرة المصالح الامبريالية وعلى هامش النضال الجماهيري .

ـ في الثـانية ، وعنوانهـا : « ربيع 1975 اللبنـاني : المجابهـات في المجابهـة »(3) ، استعـادة لاستقـواء العلاقـات « الأهلية » على علاقـات الدولة بعد دخول المقاومة الفلسطينية طرفاً في الصراع الأهلي وفي مواجهة الدولة . وتعرض المقالة لتعميم أشكال التنظيم الجـديدة (مـن سياسية ومهنية ومحلية) ولتسرب الأشـكال التقليدية اليهـا ونخر هذه الأخـيرة المستمر دعـوى « الديمقـراطية » التـي تحملهـا الأولى . وبعـد تسـجيل التفاوت في هذا « التعميم » بين شقي البلاد المسيحي والمسلم ترسي المقالة على هذا التفاوت وعلى تاريخ العلاقات التي تحملـه ، نكوص المجابهـة العامة نحو تعدد يرسم قسماته انحصار العلاقات الأهلية في دوائر شبـه مغلقة وغير متجانسة . في هذا التعدد يغيب السياق الديمقراطي في مدلوله الفعلي ، أي السياق المتناقض الذي تترسخ فيه ، من جهـة ، امكانـات التعبير عن خصوصيات لا تنافي وحدة المجتمع بل تنزع الى اعتمادها أفقاً

(2) مؤرخة في تشرين الأول 1974 وصادرة في عدد كانون الثاني 1975 من المجلة . والتذكير ، هنا ، بالتواريخ تبرره أهميتها في المناقشة اللاحقة .

(3) غير مؤرخة ، وصادرة في عدد تشرين الأول 1975 .

معترفاً به ، وتترسخ فيه ، من جهة أخرى ، إمكانات التعبير عن وحدة تتجه دائماً نحو مزيد من التجريد بحيث تتسع للخصوصيات دون نزوع الى إبادتها .

ـ الثالثة ، وعنوانها : « الاصلاح من الوسط »(4) مكرسة لنقد « البرنامج المرحلي » للأحزاب والقوى الوطنية والتقدمية . ينصبّ النقد على تحديد الموقع السياسي الذي يحتله حملة البرنامج ويعملون على تغليبه . فيرى فيه موقعاً جزئياً (طائفياً بخاصة) لمنظمات يسيطر عليها مثقفون ينحون الى تسلم السلطة ، باسم عمومية شعبية مفترضة . فيسوقهم هذا التناقض (بين جزئيه الموقع وعمومية الإدعاء) إلى استبقاء « مرتكزات » السلطة القائمة و« أشكالها ووظائفها »(5) وإلى قصر سعيهم على الحلول محل البرجوازية في قيادة نظامها السياسي ، موكلين إلى « الكفاءة » تبرير هذه الحلول ، بعد وضعها في مواجهة « التخلف الاقطاعي » الذي حال حتى الآن دون وصول النظام الرأسمالي اللبناني الى الحالة التي « ينبغي » أن يكون عليها(6) .

ـ في الرابعة ، وعنوانها : « الحركة الطلابية في ظواهرها الجديدة : من الحركة القطاعية إلى الحركة السياسية »(7) يعمد الكاتب إلى رصد الجديد في التحركات الطلابية عام 1974 : من اللجوء إلى العنف في مواجهة قوى السلطة (أو حتى المبادرة اليه) الى التدخل لمساندة حركات الاحتجاج الشعبية أو المطالبة المهنية ، الى تجديد صيغة التحرك باحتلال

(4) مؤرخة في تشرين الثاني 1975 وصادرة في عدد كانون الثاني 1975 .
(5) ص 132 .
(6) ص 142 - 144 .
(7) مؤرخة في تشرين الثاني 1975 وصادرة في عدد كانون الثاني 1976 .

مؤسسات التعليم . . . . ومع تشديد الكاتب على أن هذه الظواهر تنحو ، من حيث الوجهة ، نحو كسر العزلة التي تسعى السلطة الى فرضها على الطلاب وعلى المثقفين ، يشدد من الجهة الأخرى ، على ان الوجهة المذكورة لم تغلب على أشكال الممارسة . فبقيت الحركة أقلية وحافظت على شكل السلطة القائم ـ حين تسلمتها ـ في مؤسسات التعليم . ولم تفلح في كسب الأهالي المحيطين بالمدارس لموقف نقدي من مضامين التعليم ووظائفه . وعزلت نفسها عن المدرسين أنفسهم . وفشلت (في حالة الجامعة الاميركية) في التعرض لدور التعليم العضوي في شبكة السيطرة الامبريالية . فلم تقدم من هذا الدور سوى هوامشه (التجسس وتخريج العملاء ، الاتصال بالعدو ، إلخ . .) . وإذ ينعي الكاتب على المنظمات الحزبية غيابها عن أكثر المبادرات جدة وأهمية في التحرك الطلابي ، لا يبرىء الجمهور الطلابي نفسه من الانضواء الى التصور الرسمي (والسائد) للتعليم في عناصره الرئيسية (كونه أداة امتياز وسبيلاً رئيسياً أمام الخارجين من وسط شعبي للترقي الاجتماعي ، إلخ . .) .

ـ في الخامسة وعنوانها « من علمني . . . ماذا ؟ سيرة تعليمية جزئية »(8) نقع على نص حر يعرض فيه الكاتب تجربته ، خلال بضع سنوات ، تعليم مادة الفلسفة العامة (واللغة العربية لتلامذة صف متوسط) في ثانويتين من ثانويات بيروت الرسمية . ويتنقل النص دون عنت بين مشاهد ذات صفة روائية وخلاصات لملامح التجربة كلها واستطرادات عامة يناقش الكاتب خلالها نظام التعليم اللبناني وعلاقات

(8) غير مؤرخة وصادرة على حلقتين في عددي حزيران وكانون الأول 1976 (تقطع صدور المجلة خلال العام المذكور) . والمقالة ، وهي تحتل نحواً من ربع الكتاب ، آخر المقالات صدوراً في المجلة .

المؤسسة التعليمية (صلة الطلاب بالمادة وبالمعلم أمام إشكال اللغة الأجنبية وإشكال مضمون المادة في تقابله مع أنماط التعبير السائدة في وسط الطلاب ، هرم العلاقات المدرسية الآيل إلى عزل الطلاب (والمعلمين) وتفتيت صفوفهم بدءاً من سلطة المدير والنظار وانتهاء بترتيب المقاعد في غرفة الصف ، تنظيم الرد الطلابي وحدود فعاليته : من السلوك العدواني إزاء رموز النظام وحده الآخر أي « التدمير الذاتي » ، الى تنظيم الاضراب (والاحتلال) بصفته في آن معاً إطاحة بهرم السلطة في المدرسة واستعادة لهذا الهرم معكوساً عبر عزلة المبادرة الاضرابية واعتماد الصف وحدة للتقرير ونسخ شكل التنظيم الاداري ممسوخاً أثناء الاحتلال ، الخ . .) . . . وتقوم المقالة كلها على تتبع « انفصال » متعدد الصور لا يستبعد التسلط بل هو أداته (الانفصال بين العلم بصفته امتيازاً مستور العناصر ومتلقيه الذين ينزع نحو إحالتهم الى آذان فارغة ، الانفصال بين التعبير الطلابي المأسور في النمط والتعبير الفلسفي القائم على إدخال الريبة الى كل تطامن نمطي ، الانفصال بين لغة الحزبيين « المجلوبة » وتجربة الطلاب الماثلة في المؤسسة نفسها ، الانفصال بين القوالب الانشائية التي تحملها الفصحى في حنوطها المدرسي وإدراك الطلاب لمشاهد حياتهم اليومية في المدينة ، الخ . . .) . . . هذا الانفصال ، ترسم المقالة تخبط الطلاب والمدرسة فيه ومجالدة المعلم (الذي هو وضّاح شرارة) لآثاره العميقة . . . يخرج المعلم من هذه المجالدة بحصيلة محدودة (تواطؤ ممتع ـ هو بدء الاتصال ـ على تحرير أشكال للتعبير لغوية وجسدية في داخل الصف) وبعقوبة تأديبية وبمقالة أحسب أنها فريدة في بابها بين ما كتب عن التعليم اللبناني[9] .

---

(9) ليست هذه العبارة الأخيرة ـ برغم سماجتها الظاهرة ـ نفخاً لفظياً لأهمية المقالة ، فما يصنع فرادة =

في المقالة السادسة ، وهي تعطي الكتاب عنوانها « حروب الاستتباع »(10) تشخيص لنظام العلاقات العميق الذي خرجت الحرب الأهلية ، بظواهرها المختلفة ، من أحشائه واستعرضت بعضاً من احتمالاته القصوى . فيبدو العنف الرهيب ضارباً جذوره لا في « عاداتنا وتقاليدنا » وحدها ولا في التاريخ المنصرم وحده بل أيضاً « في علاقاتنا الاجتماعية ، المتخلف منها و« المتقدم » وفي « صلب الحاضر الذي نبنيه كل يوم في أريافنا ومصانعنا ومدارسنا وأحزابنا ونقاباتنا . . » ويستبعد الكاتب كل « رهان جيولوجي » يفضي بمراكمة « النضال الدؤوب » إلى « رأسمالية متحضرة » (لينين) ، ما لم ترسم « الأطر التي تدعي بناء المستقبل وتمثيله » « منذ اليوم ، ملامح علاقات اجتماعية مختلفة وممارسات مختلفة »(11) .

وتقوم المقالة على رصد الترادف بين تفاوت « نسيج اجتماعي » تعددت أنواله وصور المواجهات التي اشتملت عليها الحرب (يسمي المؤلف « حروباً » هذه المواجهات غير المؤتلفة في انقسام واحد يوحدها) . فالذي ميز الحرب الأهلية اللبنانية هو توزعها الى حروب تتغذى كل منها من عوامل محلية ولا تكسب وحدتها إلا من الخارج ، أي من افتراض غاية أو قرار سياسيين يظل مكانها ثانوياً في دوافع هذه « الحروب » وفي أشكالها . ويعود ذلك ـ في ما يرى الكاتب ـ أولاً إلى فقدان التجانس ـ بنية وتاريخاً ـ بين شطري المجتمع (الشطر المسيحي والشطر المسلم) .

= هذا النص هو مثول الصياغة النظرية للمشكلات في نسيج التجربة نفسها . . . حتى ان اتفه الأمور (التجول بين طاولات الصف مثلاً) تتحد دلالة فلسفية خالية من أي اصطناع . . .

(10) مؤرخة في شباط 1976 وصادرة في عدد آذار من العام نفسه .

(11) ص 230 .

فلا نجد في هذا الشطر صورة مقابلة لنظام العلاقات الذي تشكل الشطر الآخر عليه ، ولا تحتل كل فئة داخل هذا الشطر (القيادات السياسية ، البرجوازية ، الأجهزة الايديولوجية ، القوى العاملة المختلفة) مكاناً مقابلاً لذاك الذي تحتله صنوها في الشطر الآخر . ثم ان خطوط الانقسام داخل كل شطر ـ وهذا هو العامل الثاني في تفتيت الحرب ـ خطوط ليست « الأفقية » سمتها الغالبة ، بل الغالب هو التجاور والتنازع بين مناطق وعائلات وأحياء وزعامات ، إلخ . . . تتجاذب مواقع القوة ـ أياً كان صعيدها ـ في الطائفة ، محددة عبر هذا التجاذب مواقعها في المواجهة العامة (12) .

تبني المقالة على هذا الرصد ترادفاً محدوداً بين الدولة والحرب الأهلية . فعلى أعمّ صعيد تبدو كلتاهما صيغة للتعبير عن انقسام المجتمع وعن وحدته . ولا يميز الدولة عن الحرب الأهلية سوى أنها كائن « مجرد » يملك الزام الأطراف الاجتماعية المتنازعة بعدم النيل من عمومية تمثيله ومن انفصاله عنها جميعاً ، أي من « سيادته » . وميزة هذه السيادة أنها تفرض نفسها إطاراً لا يستبعد النزاع على سلطة الدولة ولكنه لا يتيح للنزاع المذكور أن يعلّق السلطة المذكورة أو أن يرسي خارجها سلطة تدعي العمومية نفسها . أما الحرب الأهلية فتبدو فيها هذه السيادة معلقة ، لأن

(12) ليس في طاقة هذه الفقرة أن تكون غير اختزال ناقص للصورة التي ترسمها المقالة نفسها حين تحصي ما يفتت التناقضات في المجتمع اللبناني ، أي ما حجب إمكان تحول الحرب الى مواجهة واحدة . ويسري هذا الحكم على مجمل التلخيص الذي نقدمه هنا ، فهو لا يقدم إلا هيكل الحبكة الظاهرة لكل مقالة . لكن أهم ما في هذه النصوص هو جهد تقصي الظواهر و« استعادة » ما تلفظه القوالب المجلوبة خارج مجال الجهد النظري . وتظهر الطاقة على الملاحظة كبيرة في المقالتين الأخيرتين بخاصة . عليه ، لا تبغي هذه العجالة إعفاء القارىء من قراءة الكتاب ـ بالطبع ـ بل جعل الملاحظات التالية قابلة للفهم قبل قراءة الكتاب .

طرفيها ينطلقان من إرساء سيادة ذاتية ، كل على فريقه ، تستبعد الالتزام بعمومية الدولة وانفصالها ما دامت الحرب قائمة . بل ان هذه السيادة الذاتية تضع الدولة في صف من الصفين أو تشق أجهزتها محولة إياها إلى طرف ظاهر الخصوصية وملحق بهذا الفريق أو ذاك من فريقي الحرب . هكذا تصير وحدة المجتمع وضعاً مؤجلاً أو شبه لاغٍ ، ما دامت غير متحققة في كيان منفصل .

وما تعلنه « حروب الاستتباع » هو أن الدولة اللبنانية لم تفلح في تحقيق انفصالها أصلاً عن المجتمع الأهلي . فإن شرط « التجريد » الذي يلازم سيادة الدولة الحديثة مشروط الوجود أولاً بـ « تجريد » المواطن . . . أي بافتراض مستوى لهوية هذا الأخير « متعال » على سائر انتماءاته . ذاك هو انتماء المواطن الى الدولة ـ الوطن أي « مواطنيته » . وتقع على هذا المستوى كل علاقة المواطن بالدولة . وهو ـ أي المستوى ـ بقدر ما يكون متحققاً تكون الدولة متحققة (بصفتها هذه) ويكون المواطن متحققاً أيضاً . فهذا المستوى هو الذي يتيح للمواطن أن يدخل مثلاً دائرة من دوائر الدولة بصفته مواطناً (أي كائناً مجرداً مساوياً لأمثاله) لا بصفته ابن هذه العائلة أو ابن تلك القرية . والمستوى نفسه هو الذي يرتب للدولة حق مجازاة المواطن ـ سلباً أو إيجاباً ـ دونما حساب ـ مبدئياً ـ لأية قوة يكون هذا المواطن منتسباً اليها . وما يحقق هذا التجريد هو ، بلا ريب ، هيمنة النظام الرأسمالي . فهو ـ بتفتيته أطر الانتاج والتضامن السابقة عليه ـ ينحو نحو تحويل الناس إلى أفراد ، ويتيح لدولته أن تحولهم ـ في النطاق القومي ـ إلى مواطنين . ولا يكون هذا التحويل كاملاً ولا إيجابياً بالضرورة . فالأطر السابقة تقاوم وتتكيف إلى هذا الحد أو ذاك . والفرد قد يكون صفراً مسحوقاً وقد يكون نصف اله . وتقوم أيضاً أطر انتاج

وتضامن جديدة بالطبع ، يرسم معالمها الأساسية انقسام المجتمع طبقياً . ولكن الأطر الجديدة تتمثل ـ على وجه الاجمال ـ مثال « المواطن » . ويشكل اعترافها بمواطنية المواطنين ادراجاً للانتماء اليها (أي الى الاطر) « تحت » هذا الانتماء العام واعترافاً ـ بالتالي ـ بـ « تعالي » الدولة وبغلبة الوحدة في أجهزتها على الانقسام ، وبتمثيلها العميق لوحدة المجتمع الذي « تدير » إنقسامه . أما الاطر السابقة على الرأسمالية فيفترض أن تخضع لـ « هيمنة » العلاقات الرأسمالية أي لتولي هذه الأخيرة تحديد مكانها ووظيفتها في نظام الانتاج وفي النظام الاجتماعي كله .

في لبنان لم يتح لهذه الهيمنة أن تستوفي ملامحها . بل ان ما حصلته غلبة الرأسمالية هو استتباع أنماط الانتاج الأخرى ، وهو أمر مختلف عن الهيمنة . يظهر الاختلاف ـ على ما يرى وضاح شرارة ـ في أن اقتطاع الفائض من الانتاج الصغير لا يتم في دائرة الانتاج نفسها بل تقوم به البرجوازية المصرفية ـ التجارية في دائرة التسويق . معنى هذا ان السيطرة الرأسمالية تتوسل « إطار » السوق ولا تتعداه إلى وحدات الانتاج نفسها . ويتيح الطابع « الخارجي » لهذه السيطرة إبقاء الغلبة ، في العلاقات الاجتماعية ، لاشكال التضامن المتلائمة مع الانتاج الصغير ، أي للتضامن العائلي وللانتماء البلدي ومن ثم للتضامن الطائفي ولصراع الطوائف الذي يرسم لسلطة الدولة ملامح تكوينها السياسي الواسع وتعيد بدورها تكريسه « من فوق » . وهكذا نقع على تجمع هائل للقوة في طرف . . . « الاحتكارات التجارية والمصارف الكبيرة ومفاتيح أجهزة الدولة » ونقع في الطرف المقابل على « بعثرة الطبقة العاملة والبرجوازية الصغيرة بمختلف فئاتها والبرجوازية الكبيرة نفسها »(13) . والتفتت في هذا

(13) ص241 -242 .

الطرف الثاني جوهري يطال مواقع هذه التجمعات في العلاقات الاقتصادية نفسها ولا يسوغ اعتباره مثلاً « تخلفاً » (يستدركه الزمن) للايديولوجية عنَ الواقع .

معنى هذا - أيضاً على صعيد الدولة - ان السيطرة الرأسمالية قد استبقت لسلطة الدولة وأجهزتها صورة التوزع الطائفي (ومن ثم المحلي والعائلي) وهي صورة غير مجانسة لمبدأ السيادة الذي يقوم عليه مثال الدولة الحديثة . فالتجمع الطائفي تجمع « خاص » يستحيل أن يحمل الى الدولة ما يقتضيه « تعاليها » من « عمومية » . أي انه عاجز عن ادعاء تمثيل المجتمع المدني في « وحدته » وعن الانفصال عنه في آن . يحمل هذا التجمع الى الدولة « خصوصية » الانتماء اليه ، من انتماء أفراده الى انتماء تجمعاته الصغيرة والكبيرة . وتتجلى هذه الخصوصية - على مستوى سلطة الدولة وأجهزتها - في حالتي انقسام الطائفة وتلاحمها . فابن الطائفة الذي يدخل دائرة من دوائر الدولة مثلاً ، (موظفاً أو صاحب معاملة) لا يدخلها مواطناً « مجرداً » بل يحمل معه اليها نفوذ دائرة التضامن الطائفية التي ينتمي اليها . ويفترض أن تكون قيادة الطائفة (لا تمثيل الأكثرية الشعبية) هي المرجع في توزيع حصتها من سلطة الدولة بين أطرافها أو في قبول هذا التوزيع على الأقل ، الخ . . . . هكذا يضيق هامش السيطرة المستقلة التي تمارسها الدولة على المجتمع الأهلي وتتعثر المحاولات لتحويل الدولة - سلطة وأجهزة وموارد - من شيء تتقاسمه الطوائف الى شيء يبسط - باتساع متزايد - سلطة ذات معايير موحدة ، تكون الوحدة الصغرى التي تمارس عليها هي المواطن الفرد ، ثم تتسع صيغ التضامن السياسي بين الأفراد ، في ظلها ، نحو « مشاريع أكثريات » متقابلة تدعي كل منها تمثيل المجتمع كله . أي انها لا تنحو بتمثيلها - إذا تحقق - نحو

وصم التكتلات الأخرى منه وصماً لا يحول ، ويتناول العناصر المفردة منها ويرمي بها ، رمة ، خارج المجتمع أو يحيل دونيتها فيه ـ على الأقل ـ إلى قاعدة مكرسة (بواسطة الدولة) من قواعد تنظيمه .

والاستتباع ليس إلا الوصم الثابت لكتلة ما والحاقها ، جملة ، ومن موقع دوني ، بكتلة السلطة . فتعتبر العلاقات الداخلية للكتلة المستتبعة (بفتح الباء) وانتماء عناصرها اليها أموراً ثابتة تكفل ثبات الوصمة . ولا تعتبر هذه الكتلة مرشحة بأي حال لتسلم السلطة أو للانتساب أفراداً وجماعات صغيرة الى تكتل السلطة نفسه ، انتساباً يساوي ما بين عناصرها وعناصر هذا الأخير .

هذا من زاوية الدولة . لكن الاستتباع يضعف الدولة في أدائها وظيفتها الأولى أي وظيفة التحكيم ـ وان كان ينطوي دائماً على قدر من الزيف ـ بين الكتل المتصارعة . فهذه الكتل تتقاسم في ما تتقاسمه « السلطة نفسها »(14) دون تساو بطبيعة الحال . أي أن هذه الأخيرة لا تمتلك « تعالياً » فعلياً عنها . فما ان يطرأ تغير هام على « التوازن » (أي في الحقيقة ، على عدم التوازن المستقر) حتى تتواجه هذه الكتل مباشرة داخل أجهزة الدولة وخارجها ، بعد أن يكون رزوحها على الدولة قد أتاح لها (أي للكتل) أن تعد للمواجهة عدتها في هذا « الخارج » أي في المجتمع الأهلي نفسه . ولما كانت الكتل موصومة الى « الأبد » (في نظر بعضها بعضاً) فإن المواجهة تتخذ هدفاً لها تجديد الاستتباع في توازن جديد وتتخذ شكلاً لها تدمير ما أمكن من الخصم وله لاضعافه أو ـ في أقصى الحالات ـ لابادته . أما تعيين الخصم فهو سهل لأن الخصم

---

(14) ص 223 .

موصوم . فإذا كان طائفة حلت إبادة ما أمكن من أفرادها ـ دون نظر ، على وجه الاجمال ، إلى مسلكهم الفردي أو مسؤ وليتهم في كتلتهم ـ وحل تدمير ما أمكن من ممتلكاتها ، جماعية كانت أم فردية . وتحيل الوصمة كل فرد أو شيء مملوك الى « نموذج » للكتلة كلها يقضي عليها من خلال القضاء عليه . وهو الأمر الذي يفسر « مضاعفة » القتل ـ أي تكثيره ـ عن طريق التمثيل بالقتلى و« مضاعفة » نهب الممتلكات بتدمير ما لا ينهب . بهذا المعنى يظهر مجتمع الاستتباع مجتمعاً للحرب الأهلية الدائمة ولا تعود دولته ـ في وظيفتها الغالبة ـ ضابطاً دائماً للانقسام الأهلي بل « بديلاً » مؤ قتاً لانفجار صراع يستمر خافتاً أو مبعثراً الى أن يحين الظرف الملائم لانفجاره العام .

من « الحركة » الى « البنية »

أخلص من هذا « التلخيص » الى ملاحظة أولى شكلية . وهي ان المقالات التي يتضمنها الكتاب مطبوعة بآثار تحول ـ سريع نسبياً ـ في لغة الكاتب [15] وفكره . ويقاس هذا التحول بالمسافة بين « الحركة الطلابية في ظواهرها الجديدة » و« حروب الاستتباع » . ولعل ما دفع الكاتب الى وضع الأولى من هاتين المقالتين (وهي الاقدم) في وسط الكتاب (عوضي وضعها في أوله) تناولها و« السهرة التعليمية الجزئية » موضوعاً واحداً هو التعليم . أما « حروب الاستتباع » ـ التي أطلت قليلاً في تقديمها هنا ـ فتفصلها المقالتان « التعليميتان » عن المقالات المجانسة لها في أول

---

(15) أما عن اللغة فان التلحيص الذي حاولته الصمحات السابقة لم يلزم دائماً مصطلح الكاتب . مثلاً لا ترد لفظة « سيادة » بصدد الدولة عند وضاح شرارة . إلا انه يقدم جميع العناصر التي ينطوي عليها هذا المعقول . ولعل السبب في استبعاد مفردة تجمل « كنه » الدولة الحديثة ، هو المنحى المضلل الذي اتخذه الجدال السياسي اللبناني حول « سيادة » الدولة .

الكتاب . ويبرر ذلك أن هذه المقالة هي فعلاً خلاصة الجهد كله ومحطة تأتلف عندها خطوط الملاحظات التي تخترق النصوص الأخرى .

أما خط التحول الأعم فنستطيع متابعته بسهولة في الاختلاف اللاحق بوظيفة النقد (أي بموقع الناقد) بين أقدم المقالات (« الحركة الطلابية ») وسواها («حروب الاستتباع » مثلاً). في النص الأول يبدو وضاح شرارة منيطاً بنفسه تقويم ما « اعوج » من مسلك الحركة الطلابية . فتظهر له في هذه الحركة بوادر « تسيس » يجعلها معياراً ، ويجعل من اكتمالها شرطاً للافضاء بالحركة الى أفقها الايجابي . فقد كان « يمكن » تجاوز الطابع الاقلي للحركة . . . . وفوّت الطلاب فرصة لنقد « الإطار المدرسي » الذي يكرس عزلتهم عن « جماهير شعبية مختلفة » . وجاءت مشاركتهم في مبادرات هذه « الجماهير» منسلخة عن التوجه الواضح والمباشر نحو هذه الأخيرة . فلم يكسروا الصورة الرائجة للطالب « المشاغب » أو « الكسول » ، باعلام مضاد يواكب مواجهتهم للعنف . وذلك « رغم أن مجابهة العنف الرجعي مسألة تهم المواطنين جميعاً » . . . « كان بالامكان » مثلاً ، أثناء احتلال الجامعة الاميركية ، « إقامة ندوة عامة حول المصالح الاميركية في لبنان والمنطقة العربية (. . . .) » و« كان بالامكان » دفع طلاب الجامعة الاميركية لتكوين « لجان اتصال مع عمال ومستخدمي المؤسسات الاميركية في لبنان (. . . .) » الخ(16) .

ولا ريب في أن الكاتب يعرض أيضاً ما يحول دون ولوج الطلاب بعض الأبواب التي يفتحها أمامهم . فبناء جسر مع الحركة الشعبية يعيقه ان الجماهير لا ترى توجه الطلاب اليها من الزاوية التي ينظر منها هؤلاء

(16) هذه الإشارات موزعة على الصفحات 148 -161.

إلى التوجه نفسه . وليس هذا الاختلاف مصطنعاً بل هو « يملك صلابة العلاقات الاجتماعية ومنطقها « الفولاذي » »(17) . كذلك يحول دون أخذ طلاب الجامعة الاميركية جانب الفضح الكامل لوظيفة هذه الأخيرة ، ان الفضح المذكور لا ينال من وظيفة المؤسسة وحدها في شبكة السيطرة الامبريالية ، بل ينال أيضاً من المكانة التي يحتلها الطلاب أنفسهم ضمن الشبكة ، وهي ، في النهاية ، ضمانة امتيازهم الاجتماعي .

على أن ما لا ريب فيه أيضاً هو أن هذه الاستدراكات ـ القاطعة غالباً ـ لا تلقي بالكاتب الى « خارج » الحركة الطلابية ، أو هي ـ على الأصح ـ لا تبطل تبنيه وجهة سياسية يستقرىء ملامحها في الحركة نفسها . فنرى الكاتب يتماهى مع تيار عميق تنطوي عليه الحركة ، ويتجاوزها ـ هذا التيار ـ بأشكال مختلفة ، الى الصراع الاجتماعي كله . ونراه يسعى الى تغليب التيار المذكور وتأليف الحركة فيه ، أي الى اعتباره صيغة جامعة لرغبته وللرغبة الجماهيرية ، صيغة يبقى أثرها التوحيدي مقيداً في شعاب الممارسة الراهنة المتناقضة ومموهاً أيضاً في كلام الحركة عن نفسها . ويسهل التعرف في هذا الموقع الذي يحتله الكاتب هنا على نموذج الموقع « النضالي » أو « الحركي » ، في وظيفته الايديولوجية ، على الأقل . وهو موقع قد يجوز رسمه هنا على النحو الآتي : ثمة شيء جيد يبدأ وعلينا أن نسعى لوضعه في مساره القويم . . . . العقبات كثيرة ، وما ارتكبناه ، وما قد نرتكبه ، من أخطاء ليس ، في الغالب ، صنع الصدفة . . . . ولكن السعي لا يجوز له أن يتوقف . . . . . أو ـ بمزيد من الايجاز ـ ان « ثمة دائماً ما يمكن عمله » (سارتر) .

(17) ص 151 .

يرتب هذا الموقع على النص نفسه كلفة نظرية عالية . فهو يبدو مضطراً الى « تمهيد » الأرض تحت أقدام الحركة الطلابية ، إلى حد يباغت من يقرأ مثلاً « حروب الاستتباع » . وليس في الحديث عن « التمهيد » من مبالغة رغم ما سبقت الاشارة اليه من تشديد الكاتب على الجذور الاجتماعية لعثرات الحركة المذكورة . يضطر الكاتب الى إغفال الانقسام الكبير الذي يشطر الحركة الطلابية نفسها الى حركتين على الأقل . ويضطر إلى إغفال انحصار ما يسميه « الحركة الشعبية » أو « نضال الجماهير » آنذاك في بقع وممارسات لا شيء يضمن ، سوى تفاؤل المناضلين ، تعبيرها عن إرادة « شعبية » فعلاً . أي أن ثمة استنكافاً عميقاً عن استقراء توازن ما بين الحركة وما تواجهه كلما تسيست : لا السلطة وحدها ، بهرمها المتدرج ، بل الانقسام الطائفي أيضاً والولاء الجماهيري للرأسمالية ولتعليمها . . . وما ذاك إلا لأن الاستقراء المذكور يسوق - على الأرجح - الى مأزق . .. والمناضلون لا يحبون المآزق(18) .

في مقدمة الكتاب يعلن وضاح شرارة عزوفه عن حشر الواقع التاريخي - الاجتماعي كله في المنظمات وعن رد هذه الأخيرة الى مقالها . ثمة على ما أرى أمر آخر يستحسن العزوف عنه هو حشر الواقع التاريخي - الاجتماعي في ظواهر « الحركة » أو « المقاومة » بممارساتها المعروفة (الاضراب ، التظاهر ، الاعتصام ، العمل المسلح ، الخ . . .) وبأدواتها المعروفة أيضاً (الدعاوة والتحريض ، التنظيم ، التنظير . . . .) فقد لا تكون « الأكثرية الصامتة » ، رغم الشبهة التي

(18) هذا رغم أنهم (ولا أقصد وضاح شرارة) يغدقونها على العدو الذي يبدو عندهم في مأزق شبه دائم . أما موقفهم من التجارب النضالية المهزومة فيتراوح بين الاعتراف بـ « مأزقها » واسداء النصح الى لينين مثلاً أو إلى القرامطة لارشادهم الى سبل الخروج من المأزق . . . غن بعد .

يثيرها غموض اسمها ، اختراعاً رجعياً بحتاً . وقد يكون « الصمت » هنا ، مرادفاً بسيطاً لكلام الولاء للبنية . يبقى طبعاً أن نعرف ما الذي يكفل للحركة « استنطاق » هذه الأكثرية ؟ ولا تقوم هذه المعرفة الا بادخال عناصر غير المطابقة بين « رغبة » الحركة و« مصلحة » « الأكثرية » (« الموضوعية » . . . . أو « المبدئية ») . ولا تقوم أيضاً على افتراض حظ مسبق للممارسة في تعميم وعي المصلحة « شبراً شبراً » بين صفوف الأكثرية . فهذا التعميم يصادف ، في كثير من الحالات ، مآزق لا منفذ لها . وغالباً ما تعود هذه المآزق فتنعكس تفككاً في الحركة أو ظواهر « انحراف » في خطها ، ناهيك بممارستها . . . من المآزق المذكورة ، على سبيل المثال ، تحسب الأطراف الجماهيرية بعضها من مواقف البعض الآخر ، ومنها أيضاً قياس الأطراف نفسها لما يطلب منها أن تقدمه ولما يطلب منها أن تتخلى عنه مقارناً بحظ الحركة في النجاح الخ . . . ومن ذلك أيضاً ايثارها استغلالاً له مزاياه على فراديس موعودة لا ضمانة لها . . . . ومن ذلك تشبثها بتصورات وقيم سلوك وأشكال اتحاد وافتراق لها من العمر عقود أو قرون ، وليس « للعقل » عليها سلطان ملموس ، الخ . . .

فاصلة

استطراد لا بد منه . ليست « الأكثرية الصامتة » جسماً واحداً بالطبع . وحين تتحصل لها وحدة ما تكون هذه الوحدة سلبية . وهي ، في العادة ، موزعة على طبقات المجتمع وتجمعاته كلها ، ومخترقة ـ ولكن في صيغة السلب والتفتت ـ بجميع خطوط الانقسام والوحدة الاجتماعيين . وقد تتواجه فئتان منها على جانبي خط معين وتلتقيان في مجرى آخر . أما الأمر المشترك الثابت بين فئات هذه الأكثرية فهو احتلالها

مواقعها الوظيفية في النظام وقيامها بأعباء هذه المواقع وحمايتها النظام على هذا النحو . وقد ينخر بعضها النظام ، دون وعي منه ، مع تمسكه بمزايا انتسابه اليه . يتم هذا النخر ، مثلاً ، باهمال العمل أو بتوسل الانتماءات الضيقة لتحاشي الالتزام بما ترتبه سلطات أوسع أو السلطة المركزية .

لا نريد أن نوهم أيضاً بوجود حد قاطع بين هذه « الأكثرية » وبين « الحركة » السياسية . فمن المعروف أن ثمة فئات تستجيب ظرفياً لأساليب عمل تعتمدها الحركة ، وذلك مسايرة منها لانتماءات تجمعها مع عناصر أو أطراف من هذه الأخيرة . ومن المعروف أيضاً أن هذه الفئات قد تنكص حين تطرح عليها أساليب عمل أبهظ كلفة وتقبع في السلبية أو تعبر ، بصور شتى ، عن معارضتها برنامج « الحركة » المعلن . ويؤدي تجاهل هذا الأمر الى المبالغة مثلاً في تعظيم نزول « مئات الألوف » الى الشوارع في تظاهرة أو في تشييع . فيخلص « المحللون » الى اعتبار هذا النزول علامة ولاء حر دائماً متجانس في كثير من الحالات وغير مشروط في بعضها للحركة . ويصيبهم عجب صامت حين لا يبقى ، بعد يوم أو يومين ، من كل مائة ألف ، إلا مائة أو ألف يقبلون ببذل جهد منظم أو مستمر في سبيل أهداف الحركة المعلنة (19) .

(19) يطرح هذا الاستنكاف مسألة مركزية هي مسألة التماسك في سلوك الفئات الاجتماعية والرهان الحركي عليه . فالحركة السياسية تعول عادة على عنصر من سلوك فئة اجتماعية ـ أو من وضعها ـ وتجهد لتحويل السلوك كله (أو الوضع كله) إلى صورة متماسكة مع « المنطق » الذي ينطوي عليه العنصر المذكور في مكانه من سواه . ولا شك أنه من السائغ البحث عن منطق في أي سلوك . . . حتى في السلوك الذهاني ، الموسوم ظاهراً بأقصى حالات التفكك . لكن المشكلة هي في تعيين الصعيد الذي يدرك عليه هذا التماسك . . . وهي بخاصة في حصول الارادة لدفعه الى صعيد جديد . . . . معروف مثلاً ـ وهذا مثل فردي ـ ان سلوك الزانية ـ المتصدقة سلوك متناقض على صعيد معين ومتماسك على صعيد آخر ، ومعروف أن الجهود المبذولة لدفعها الى ترك الزنا أو الى ترك الصدقة قد لا تثمر أبداً .

ولا تمارس « الأكثرية الصامتة » سلبيتها في وجه « حركة التغيير » وحدها ، بل أيضاً ـ وان تفاوتت النسب ـ في وجه « الحركة » السياسية الرجعية أو المحافظة . فتلجأ الحركتان ـ حيث تستطيعان وتدعو الحاجة ـ إلى القسر ، بمختلف أشكاله ، لاستقطاب عناصر أو فئات جديدة من الأكثرية . ويشتد القسر كلما نمت الحركتان أو إحداهما واحتدم الصراع الاجتماعي . . . . . الى أن يتخذ ، في الحرب الأهلية ، صورة التجنيد الاجباري والجباية القسرية وتعميم الارهاب . أما سلوك الأكثرية في المواسم السياسية التي يرعاها النظام نفسه فهو أقرب الى ممارسة الجماعات للطقوس الدينية ، أي انه أقرب الى توكيد الانتماءات والهويات منه الى الانخراط الفاعل في دعوة محددة . . . [20] .

نخلص من هذا الى أن التمييز بين « الحركة » و« الأكثرية » هو تمييز حدي ، أي ذهني بطبيعته . وفائدته انه يعين مجال التحليل السياسي ـ الاجتماعي بين حدّين ويحول دون حصره عند أحد هذين الحدين . ولا يقتصر الضرر من هذا الحصر على النطاق المعرفي . بل انه ـ أي الحصر ـ أعم قاعدة نظرية ، في رأيي ، لأشكال الارهاب السياسي المختلفة .

هذا ايضاح كان مكانه في الهامش لولا طِوله . فنعود بعده الى حديث الكتاب .

الدولة ـ العدو والمعارضات الثلاث

يغادر وضاح شرارة هذا الموقع « الحركي » الذي كان يحتله في أقدم مقالات الكتاب ، شيئاً فشيئاً ، على امتداد الكتاب كله . في « عنف

(20) لا يعني التجريد الذي أسبغناه على هذه السطور انها تطمح بالضرورة الى عمومية تتعدى الوضع اللبناني .

القشرة . . . » نقع على اشارات ومقاطع ذات أهمية كبرى . . . الاشارة مثلاً إلى فصل العمال بين موقفهم الداعم للمقاومة الفلسطينية ونشاطهم المطلبي في مصانعهم وأحيائهم ، أي إلى وجود دوائر انتماء عديدة ومتعارضة لا يغطي الموقف الحركي إلا جانباً منها وتظل تتعايش ما لم يبلغ الصراع حداً من الشمول يلزم الفئة المعنيّة بتغليب بعضها على البعض الآخر (تغليباً قد يسفر عن تغير جذري في الموقف الحركي نفسه) . مثال آخر : التشديد على وجود جذور جماهيرية (طائفية) لمؤسسات السلطة : أي الطعن في دعوى تمثيل « الشعب » التي تلوّح بها مبدئياً كل حركة تحمل لواء التقدم أو التحرر سواء كانت عنيفة أم سلمية . وأبعد من هذا الطعن : الشك في أن تكون وحدة الشعب معطاة حكماً وراء التناقضات بين صفوفه . هذا الشك الأخير الذي سيحتل مكان الصدارة في « حروب الاستتباع » لا نجده هنا (أي في « عنف القشرة ») الا مضمراً متخبطاً في التردد . فبعد الكلام على « الجذور الجماهيرية » التي تفسر احتكار السلطة السياسي نقع فوراً على وصايا لا طائل تحتها سوى اصطناع المخرج وأولها في العبارة التالية : « (. . . .) لا يمكن مقاومة هذا الاحتكار والشروع في تفكيكه إلا في عملية بناء سياسية تسترجع طاقة المبادرة والاستقلال والعنف التي تنم عنها المجابهات الشعبية »(21) . وما تفصله الصفحتان التاليتان من المقالة في مضمون هذه التوصية لا يزيدها إلا غموضاً . من توكيد التداخل بين علاقات السيطرة الامبريالية وعلاقات المجتمع ، على اختلافها ، الى توكيد « استقلال » هذه الأخيرة ، يخلص الكاتب إلى إبراز التعدد الذي يطبع المجابهات الشعبية وإلى إبراز طابعها اليومي ، المتحرك . . . . ثم يوجه دعوة الى المطابقة بين

(21) ص44 .

هذا التعدد وبين أشكال التدخل النضالي ومواطنه . أي أن انقسام الجماهير في المجابهات ، نفسها ، ورسو السلطة على ولاء قطاعات منها وعلى الانفصام بين دوائر الممارسة عند قطاعات أخرى ، والعوامل غير الظرفية التي تفعل في عزل المبادرات المتقدمة وفي نكوص كثافة الحركة كلما « صعّدت » أشكالها ، وفي بعثرة المجابهات اليومية أو انسحاقها (وهي التي يقول الكاتب نفسه عنها : في « حروب الاستتباع » ، انها لا تخضع لقانون التراكم الجيولوجي) ، هذا كله لا يستعاد عنصراً في صياغة التوصية ، بعد أن كان بعضه ، على الأقل ، عنصراً في التحليل .

في التحليل ، على أي حال ، تدرك مقالة « عنف القشرة » نهاية جهدها حين تطرق مسألة « التناقض الرئيسي » . فيبدو منطقياً لأول وهلة أن يخلص تحليل يتصدى لوضع شبكة العلاقات الاجتماعية ، بما فيها من تعقيد وتفاوت ، بين مرتكزات السيطرة الامبريالية ، الى القول بأن هذا « التناقض لا يضع وجهاً لوجه عنصرين عاريين في تاريخ صحراوي البساطة ، هما الامبريالية متمثلة بمصارفها وعملائها ، والشعب متمثلاً بـ « طليعته المسلحة »(22) . على أن هذا التوجه الى جعل التناقض الرئيسي لوحة جداول موّارة (لا حلبة ملساء يقف عليها الملاكمان) لا يصل ، في هذه المقالة الى نهاية مطافه . ندرك نهاية المطاف في المقدمة (أحدث نصوص الكتاب ، بالطبع) حيث لا يعود التناقض الرئيسي . . . . قائماً !(23) .

على انني قبل الوصول الى المقدمة ، أتقدم قليلاً في الكتاب . والحال

(22) ص46 .
(23) ص9 .

ان المقالتين اللتين عرضت لهما حتى الآن لا تستحضران ، إلا على نحو خافت ، « معقولاً » سوف يكون محور ما تبقى من الكتاب ، وهو معقول الدولة . . . . أو ـ إن شئنا ـ معقول « سلطة الدولة » . ففي هاتين المقالتين يبرز تصور لن يغادره الكاتب ، على وجه الاجمال ، للحد السياسي الذي يقابل سلطة الدولة ، وهو المعارضة . . . . هذه المعارضة هي حتى الآن محل رغبة الكاتب . وهو يؤصلها وفقاً لصورة الرغبة المذكورة التي يفترض أنها موجودة ـ أو أن عليها أن تكون موجودة ـ في أفقها . نعم لمقاومة الامبريالية ، لكن عليها أن تتسرب الى ثنايا الشبكة التي تتشكل منها السيطرة الامبريالية . نعم لتسييس النضال الطلابي . . . . لكن شرطه هو الاندماج في شبكة مبادرات متوسعة تتكوّن منها حركة معارضة شعبية . . . . ولا تقليل من شأن العقبات . إلا أنها لا تقطع الطريق على تفاؤل تاريخي جذري . . . . لا تحول دون الدعوة الى انتشار المعارضة وتعددها تمهيداً لشمولها .

أين تقع الدولة في هذا كله ؟ تقع في موقع العدو . لا يبدو رأسها مطلوباً فوراً . ولا يبدو أن المعارضة التي ينحاز اليها وضاح شرارة هي تلك التي واجه بها المجتمع الأهلي اللبناني ، حتى اليوم ، هيمنة الدولة . أبداً . على امتداد الكتاب ، يفعل الانتماء التقليدي ، طائفياً كان أم عائلياً أم محلياً ، فعل الفصم . فهو حين يشد اليه جماعة ما يمنع حصول مطابقة ما في سلوكها ويلج بالتناقض الى قلب هذا السلوك . نراه يشق الصف المهني الواحد ويفقد الأطر المهنية أو النقابية جانباً من فعاليتها وينخر المنظمات الحزبية خطاً وتنظيماً وتحركاً . . . . الخ . . . . . هذا قبل أن نراه تحت العنف العنصري في الحرب .

(24) ص188 .

لا انحياز إذن إلى المجتمع الأهلي في نوازعه الغالبة . ولا انحياز أيضاً إلى معارضة أخرى تبدو ، لأول وهلة ، أكثر المعارضات مؤالفة لمشروع الدولة الرأسمالية . . . . أي الى تلك التي تتراكم في بناء رجراج من الخلايا النقابية الى التنظيمات التقدمية . إذ لا يشفع بهذه بقاؤها خارج المبادرات الشعبية أو لهاثها للنطق باسم هذه الأخيرة . ولا يشفع بها عجزها عن صوغ نقد أو برنامج يعدو الهوامش الفئوية التي تنحصر فيها وتجهد للخروج منها . ولا يشفع بها إحناؤها الهام ، في كل أزمة ، أمام منطق الصف الاسلامي الممثل في السلطة أو المرشح لها . . . . ولا تشفع بها علاقاتها الداخلية التي تستعيد منطق التراتب الذي يسود المجتمع (والدولة) وتستعاد ، أثناء التحركات ، مسخاً للعلاقات الادارية في المؤسسة التي يجري فيها التحرك . . . الخ . . . . في هذا كله تبدو المعارضة المذكورة ، خاضعة للفصم هي الأخرى ، مبتعدة عن مشروع الدولة الديمقراطية الذي جعلته ، في أعقاب سنوات من المخاض ، عنوانها لتحالفها .

في المعارضة « العميقة »

تتمثل المعارضة التي ينحاز اليها الكاتب في ظواهر أخرى مختلفة . وقد يكون مناسباً أن نطلق على هذه المعارضة وصف المعارضة (أو المقاومة) « العميقة » . في الوسط العمالي مثلاً ، يبدو الكاتب مشدود الانتباه الى شروط عمل العمال ومعيشتهم في صيغها اليومية . فلا تستوقفه صيغة عامة من طراز « العلاقة بين العمال وأرباب العمل » ، ولا يولي عناية كبيرة للتعديلات الحقوقية التي قد تدخل على شكل العلاقة المذكورة ، وهي ـ أي التعديلات ـ ما يشكل عادة مدار المطالبة النقابية . ليس في الصدارة هنا رفع الأجور بمرسوم ولا تعديل شروط الصرف من

العمل بقانون . بل ان ما يكثر ذكره تحت قلم وضاح شرارة هو سيطرة الوكلاء ورفع الوتائر وتعسف طبيب الشركة وما شاكل . . . ثم انه يرى في وجود العامل داخل المعمل وجوداً جزئياً فيتبعه الى الحي . . . أي الى حيث يتجذر الانتماء (الطائفي أو العائلي) الذي حمله الى المعمل - بواسطة الوكيل غالباً - وحمل معه سيطرة الوكيل عليه . . . . والى حيث تبرز مشكلات أخرى تتصل بالسكن أو بالمواصلات أو بالصحة العامة أو بدراسة الأولاد ، إلخ . . . . وسر احتقار الكاتب للتعديلات الحقوقية هو ، على وجه التحديد ، انها تقر تفتيت الاشخاص والجماعات ولا تطال جذور الاستغلال العميقة ، في وحدة امتدادها الى دوائر النسيج الاجتماعي المختلفة . والمعارضة العمالية التي يبرزها وضاح شرارة ، هي تلك التي لا تستعيض عن العمال أنفسهم بالنص وبالهيئات القيمة على تنفيذه . فهو يدرك كم يسهل على العلاقات المادية أن تزري بالنصوص . إنما هي - أي المعارضة - تلك التي تطال خلايا الاستغلال الدقيقة وتتصدى لـ « مادته » الماثلة قبل أن تتصدى لـ « صورته » الحقوقية . هذه المعارضة فورية وحية ومرنة . فهي تجدّ لتخفيف ربقة الاستغلال كل يوم . وهي تتخذ صيغة التنظيم والأسلوب اللذين تجدهما مناسبين . وهي تدرك ، رغم انتشارها ، وحدة الاستغلال وتعدد وجوهه وترفض حصره في وجه واحد . وهي تقوم على التعبئة الموضعية القصوى أولاً ، ولا تكسب حلفاءها بالتعويل على ولائهم « المبدئي » لها وعلى أنهم « يمثلونها » في ما يمثلون ، بل بالتعويل على تحريك نضالي يسعفه تجانس المشكلات وانبثاقها من مصدر واحد . ويؤدي بها هذا التعويل الى رفض المهادنة القائمة على حساب سياسي عام يبدأ وينتهي عادة بمصالح « ممثليها » المبدئيين هؤلاء ، في السلطة أو في هوامشها . . . . وذلك بعد أن يطلق

على تلك المصالح لقب المصالح « العامة » أو « الـوطنية » . . . . الخ . . . . تضرب هذه المعارضة في نسيج العلاقات الاجتماعية ، من المعمل الى الحي ، ولا تمنح أي امتياز للدوائر « العليا » من المجتمع ، أي للسطح الذي يتم عليه التفاوض العام والتنظيم المؤسسي المشترك وتحكيم السلطة السياسية . أي ان ما يميزها هو ، في آن معاً ، خلخلة مستمرة لاستقرار العلاقات الرأسمالية ووضع للنضال « الديمقراطي » ، بالمعنى المؤسسي الذي صاغته البرجوازية (وهو معنى يمنح محل الصدارة وظيفة الدولة) في محل ثانوي .

على أن أبرز نص نتلمس فيه ملامح هذه المعارضة العميقة هو ، ولا ريب ، « من علمني . . . . ماذا ؟ » . ها هنا نرى أولاً معلم الفلسفة يتدرج من حاجز يضعه تلامذته أمام تعليمه الى حاجز آخر أبعد غوراً . وتتخذ المسيرة صورة الاستجواب : سؤال لا يلقى جواباً أو يكون الجواب عليه صمتاً بليغاً ، فيليه سؤال جديد . هل اللغة الأجنبية سبب لهذا الصمم ؟ نعم طبعاً . يضعها المعلم جانباً ، فيبرز مضمون المنهاج . لكن اللجوء الى كتب ومعالجات يفترض المعلم لها صلة وثيقة بتجربة هؤلاء الشبان لا يزيل المشكلة . الى أن يضع المعلم ، بعد سنوات من التلمس ، إصبعين ، لا أصبعاً واحدة ، على هذه المشكلة . فهناك من ناحية « لا لغوية التجربة » ومن ناحية أخرى « نمطية التعبير عنها »(24) . في كل مرة يخرج فيها الكلام ، تستعاد قوالب مكرورة ، لا تجاوز المدرسة تكريسها بماء الثقافة المجيد . فيغيب المشهد اليومي ، ولو كان حسياً ، وتنسحق الرغبة ، ولو كانت حارة ، تحت ربقة هذه القوالب . ويصل المعلم من هنا إلى أن عبور التجربة ، لا من الصمت الى التعبير ، بل من

(24) ص188 .

العدم الى الوجود ، يقتضي توصل التلاميذ الى مطابقة مجهـدة ، محفوفة السبل بالعثرات ، بين التجربة ولغتها . . . . أي انه يقتضي ابداع هذه اللغة . ولا يخفي المعلم أنه وتلامذته عاجزون ، في عزلة المدرسة وتكلس أطرها ، عن المضي بعيداً في هذا الطـريق . لكن المشاهـد التـي تطـرز النص ، عابرة أو مسهبـة ، تشي بالمستـوى الـذي يعينـه النص منطلقـاً للمعارضـة . فنـرى أن هذا المستـوى يبقـى ، هو الآخـر ، في ما دون اللغة ، الى إشعار آخر . تتمطى الأجسام أولاً ، بين حصتين ، لترسـم ضيقها بالغرفـة الضيقـة وبطاولاتها المتراصة . أي لترسـم ، بالحـركة وبالعبارة العارضة ، حريتها في التحيز واستعادتها لهشاشـة اللحظـة في زمن الصف المتكرر ، المحشو بكلام شبه طقسي لا زمن له . . . . لا زمن له لأن وظيفته متعينة بمنهاج عمره بضـع عشرات من السنـين ولأن ألف معلم قالوه في ألف صف ، مراراً ، قبل هذه السنة ، وسيعيدونه بعدها . داخل هذا السجن المكاني ـ الزمني ، يرسم التمطي والكلام العابر صورة العودة الى الذات بصفتها جسداً غير مسلوب كلياً وعلاقة غير مفروضة كلياً، وهذه هي صورة المعارضة الأولى[25] .

وفي وسعنا متابعـة هذه المعارضـة في نقـلات أخـرى . في انصراف الطلاب من المدرسة ، عند كل تحرك ، لاحساسهـم بأن « السياسيين » يضعونهم خارج المبادرة . في ترتيبهم طاولات الصف ، على شكل نصف دائرة ، ليجلسوا بعضهم مع بعض (بعد أن شرح لهم المعلم دور الترتيب المعتاد في عزلهم بعضهم عن بعض) وفي ذهولهم أمام رد الادارة العنيف .

(25) واضح أن صفة المعارضة التي نطلقها على « التمطي » في ثانوية من ثانويات بيروت الغربية ، لا تخوله اسقاط شعرة من رأس نظام التعليم ، ناهيك بالنظام الرأسمالي . . . . . وإلا لكنا ذهبنا الى هناك وتمطينا كثيراً ! . . . . لكن ذلك لا يمنع ان الانطلاق من هذا « الغور » هو الكلمة الأولى في « برنامج » مقاومة لا يمت بصلة الى ما هو معروف من برامج الهيئات الطلابية عندنا .

وفي وسعنا متابعة المعارضة نفسها ، من طرف المعلم ، لا في الخروج على منهاج المادة وعلى لغتها فحسب ، بل أيضاً في موضوعات التهم التي وجهت اليه حين أحيل الى التفتيش : من حضور الجمعيات العمومية الى مشاركة الطلاب اللعب بالكرة الطائرة . . . . الخ . . . . ولهذه المتابعة الأخيرة أهميتها لأنها تدل أين يقف وضاح شرارة من علاقات المدرسة وتشير الى ائتلاف رغبته هو مع رغبة الطلاب التي ينم عنها ما سبق ذكره من « حركات » أو مواقف .

أين تقف هذه المعارضة « العميقة » من « الدولة » ؟ لا بد من الاعتراف بأنهما تقفان على طرفي نقيض . في « حروب الاستتباع » ، يشير الكاتب الى ما يسميه ميشيل فوكو « تكنولوجية الجسد السياسية » . ويشير الى مواكبة هذه « التكنولوجية » ترويض الاجسام على علاقات العمل الصناعي ومستلزماته . أي الى مواكبتها تحرير قوة العمل ، شرط نظام الرأسمالية . ولنضف أن هذا الترويض ـ وهو بالطبع عمل تصنيف ومماثلة ، أي عمل تنميط ـ هو أيضاً شرط نشوء « الأسلاك » التي يتوجها جهاز الدولة البرجوازية . ولنضف أيضاً أن التنميط ، لا يقتصر على أوضاع الأجسام وحركاتها ، بل يطال كلامها أيضاً . وهو ، حين يطال هذا الكلام ، يحرفه حرفاً بيناً ـ وتلك هي وظيفة الايدلوجية الاولى ـ عن أداء التجربة الفعلية للفرد أو للجماعة . ولنضف أخيراً ان التنميط نفسه لا ينال من الأجهزة المنتسبة الى سلطة الدولة دون غيرها . أي مثلاً من الجيش أو من الادارات العامة أو من حزب السلطة . بل هو ينال أيضاً من أجهزة المعارضة القائمة على القبول بـ « مبدأ » الدولة . من النقابات ومن أحزاب المعارضة نفسها . وما المدرسة إلا أداة من أدوات هذا التنميط ومصب تظهر فيه أيضاً روافده الأخرى العديدة .

الذي ينساه وضاح شرارة إذن هو نسب معارضته « العميقة » هذه . فهي تنتسب ، فكرياً ، إلى النظريات القائلة بانهاء الدولة ، بعد الخلاص من مؤسساتها التنميطية ، بدءاً من العائلة (الدعوة الى الحرية الجنسية بصفتها محور حرية الجسد) وانتهاء بنظام العمل المأجور (وحتى العمل بلا وصف) . وهي تنتسب تاريخياً الى حركات اجتماعية متفرقة يصعب استقراء جامع بينها سوى عدائها للصيغ المؤسسية في تنظيمها الداخلي ولربقة المؤسسات الاجتماعية القائمة . ولا نبغي الحصر إذا ذكرنا المقاومة الطلابية لنظام المدرسة وحركات المطالبة بالسلطة الجماعية في المعامل وتجارب « الحب الحر » (خارج صيغة الأسرة الزوجية) وحركات الاحتجاج على اضطهاد « الشاذين » جنسياً والانتفاضات ضد أنظمة السجون وحركات التمرد الديمقراطية في الثكنات ، الخ . . . . ومعروف أن أيار 68 في فرنسا وما تلاه كان الظرف الذي شهد أوسع لقاء بين هذه الروافد وجعل منها ، بعد عقود مرت على ركود الحركات الفوضوية والمجالسية في أوروبا الغربية ، تياراً عاماً يواجه ، في مقاومته مؤسسات الدولة البرجوازية ، صيغة المعارضة المؤسسية من شيوعية واشتراكية . لا علاقات المجتمع الأهلي القائمة ، في لبنان ، هي إذن ما تتبناه معارضة وضاح شرارة في سيرته التعليمية ولا علاقات الدولة الرأسمالية « السوية » (بما فيها معارضتها المستوعبة) . بل ان ما نستقرئه من مشهد الى مشهد هو انحياز تام الى صف الحرية[26] .

(26) اجرى محمد العبد الله مع وضاح شرارة حواراً لجريدة لبنانية تصدر في الخارج ، وكنت حاضراً . بدأ هذا الحوار (الذي لم تنشره الجريدة لأسباب لا يهمني ذكرها) بملاحظة من العبد الله مؤداها أن للموقف الذي تعرضه مقالات شرارة قد يكون التعبير عنه أوفق للأعمال الفنية منه للنصوص السياسية . وقد بدت لي الملاحظة منطوية على حدس مدهش الغنى . فمؤدى الموقف الذي يلوح في « السيرة التعليمية » ليس رفضاً للدولة ، وحسب ، بل هو أيضاً رفض لوجود السياسة بصفتها =

ليس هذا ما نجده في بعض المقالات الأخرى . . . . « الاصلاح من الوسط » أو « حروب الاستتباع » . . . ها هنا تتجه رغبة الكاتب - وهي معيار النقد - الى مثال الدولة : فنراه يلمح تحت اصلاح ينادي به برنامج الأحزاب الوطنية ويحمل هذا المثال عنواناً له ، حبائل مجتمع أهلي قائم على انقسامه الطائفي . تحكم هذه الحبائل إسارها على الأحزاب وعلى برنامجها ، وتجعل من دعوتها الى « الدولة الديمقراطية » تمويهاً لرغبة مغايرة . فيتولى الكاتب الكشف عن « طبقة الكفاءات » وهي تقدم نفسها بديلاً للبرجوازية ، تحت اصلاحات لا تقع دلالتها في منطلقها المبدئي (أي الديمقراطي) بل في رغبة أصحابها الاجتماعية . ولا يفوت الكاتب ان هذا « الابدال » ، حين يقترحه طرف لم يخرق جدار القسمة الطائفية ليرسي عمومية « وطنية » ما ، لن يكون إلا إبدالاً لخصوصية (مارونية في وجهها الغالب) بأخرى أضيق منها تمثيلاً . ولا يفلح الكاتب ، بالطبع ، في العثور على دولة ديمقراطية ما تحت هذا كله .

ذكرت ، في مطلع هذه العجالة ، مسعى للتأصيل يحفز فكر وضاح شرارة . وما قصدته بهذا الإصطلاح ذو وجهين . الأول منهما رد كلام الآخر الى أصله ، أي الى الرغبة المموهة في صياغته والثاني قياس هذه الرغبة على رغبة وضاح شرارة نفسه . وليس مرد هذا القياس الأخير الى

= دائرة « مستقلة » من دوائر النشاط الاجتماعي . . . . أي بصفتها دائرة ذات أجهزة متخصصة ومنطق تمليه مصالح يقتصر مضمونها على السلطة . فلا يبدو الكاتب ، في أي لحظة ، مستعداً لوضع مصلحة الأجهزة السياسية (أو الإدارية أو النقابية وكلها هنا ، مترادفة) في حسبان تعاطفه ، بل هو يخص بعداء لا تحفظ فيه أساس تكوينها الأعمق ، أي التنميط .

ينتسب هذا الرفض الى التمرد العميق الذي ينم عنه كل ابداع فني . فليست الأعمال الفنية سوى أمراض جميلة تصيب الانماط .

غرور ما بل هو محتم يتأتي من احتلال أي منا موقع المتكلم . وذكرت أيضاً لرغبة الكاتب اسمين متعارضين تتراوح بينهما : الحرية والدولة . ورغم أن هذه الرغبة لا تشتد كثيراً ، في حالتيها ، على تسمية معالم طريقها وقوى مسيرتها فهي لا تبدو ، قبل « حروب الاستتباع » رغبة يائسة . ومثول الأمل فيها هو غذاء ما اطلقت عليه هنا اسم الموقع النضالي . الأمل هو ما يحمل حدة النقد ويمد بالفعالية معايير الأحكام . في « حروب الاستتباع » يغادر الكاتب موقعه النضالي هذا . نراه ، مرة أخرى ، مع الدولة ، الا انه أدرك استحالتها هذه المرة . ولا تغطي هذا الانسحاب دعوة مشروطة - في أوائل المقالة - الى رسم « ملامح علاقات اجتماعية مختلفة وممارسات مختلفة ، « منذ اليوم »(27) . فالمقالة كلها ، في واد آخر . من « الحروب » الأهلية ، وهي الحدث ، يبدأ نزول متدرج الى « النسيج » الاجتماعي برمته أي ، أولاً ، الى المجتمع الأهلي . وتظهر الدولة مدمرة - بعد أن خاب السعي الى تزويدها ، بسلطة يأتلف فيها التمثيل والانفصال - ثم تعود منقسمة . ولا ينتهي هذا النزول الى اغراق الحرب في « الدرك الأسفل » من المجتمع . ينكر وضاح شرارة على القائلين : « نحن من هذا المجتمع » حقهم في هذه البراءة . أي أنه لا يرفع المسؤولية بل يعممها : هذا المجتمع هو نحن . من جهة لا يعود المجتمع يغرق في حركته . ومن جهة أخرى لا يوفر وضاح شرارة على نفسه أبداً مشقة التدقيق في توزع الأدوار .

رغم ذلك ، أو بسببه ، ينغلق نسيج الشرنقة . فالزمن زمن حرب ، ولا يبدو أن رفض الحرب يمهد للخروج منها فعلاً أو انه يرسم ملامح

---

(27) ص230 .

طريق ما نحو الدولة . ولا نحو الحرية ، بطبيعة الحال . هكذا ترتسم على وجه الرغبة علامات اليأس[28] . وهذا موقف أحبه لأنه موقف معظم الناس هنا والآن . حتى الذين قاتلوا أو ما زالوا يقاتلون . أعرف ان الناس لا يقوون عادة على الامتياز باليأس . وأعرف أن اليأس والأمل يقتضي كلاهما علماً بالمستقبل تدعيه في أيامنا الدول القائمة أو « الدول » البديلة وتدعي منحه لولاة أمورها ومن ثم لرعاياها . ذاك علم لا أملكه ولا أجد ما يدل على ان وضاح شرارة يدعيه . لذا لست يائساً تماماً . . . وإلا لما كتبت . ولذا كتب وضاح شرارة وما يزال يكتب . إنني شخصياً يائس قدر الامكان .

آب 1979

(28) كتب « حروب الاستتباع » في شباط 1976 . . . وفيه تنتصب « الدولة » معياراً ضمنياً يتيح نقد علاقات الاستتباع . أما في مقدمة الكتاب المكتوبة عام 1979 ، فيتخذ الانحياز الى الدولة شكل الدعوة السياسية : « ولا يتم الانتقال من المنطق الاستتباعي الى منطق الدولة إلا بتأسيس اجتماعي ثقافي مختلف » (ص ١٢) . . . تحسم هذه الجملة بسرعة جد مزعجة كل الترجح الذي يميز المقالات ويمنح « انتباه » كاتبها توزعه . . . . وغناه .

طلال : [*]

« هذا هو الماء ، هذا هو الحجر »

قرأت كتابك هذا الصباح مرتين أخريين أو أكثر بقليل . يصير المجموع خمس قراءات أو سبعاً ، لا أذكر . هل كان يجوز أن أفرض عليه هذا العدد من القراءات ؟ حرام ، أظن . أدندن مائة مرة : « إذا الليل أضواني بسطت يد الهوى » . لكن الأمور هنا مستقرة من زمان بعيد . هذا البدر ليس خطراً عليّ . ولا أنا أفتقده ، لأنه لا يغيب . هل يتقدم مني شاعر جديد لأكتشفه ؟ حرام . هذه الرسالة إثم . فآثرت أن أبقيها بيننا .

الأمر المريب في حالتي أني رجل عاقل حتى المقربة من الفناء .. لذا استحب الجهاد في سبيل الضحك . ولا يمنعني من المداومة عليه الا ولعي بالراحة أيضاً . أتحدث عن حالتي الآن ، لأنها تغيّرت ولأنه سيكون محالاً أن أكتب سيرتي الذاتية ، فأنا نسيتها تقريباً . وما أرويه منها أحياناً هو رواية لرواية لا لما جرى . أظن أن المجانين هم الذين يذكرون كل

(*) رسالة شخصية الى طلال الحسيني كتبت على اثر صدور كتابه هذا هو الماء ، هذا هو الحجر .

شيء ويتقنون في الوقت نفسه ، فن اقناع الآخرين بأنهم نسيوا . وأنا - بصراحة - أغار منهم ، إلى درجة تجعلني أعرفهم أحسن بكثير مما أعرف نفسي . فأنظر الى قرد يقلد مجنوناً وأعتبره مثلي الأعلى . أما العقل فأستبقيه لئلا يصير القرد مجنوناً ولأوقات الفراغ . هذا اليوم ، أمس لا أدري . غداً ؟ . . . .

وقد ظللت أقرأ كتابك حتى نام القرد (سنوقظه لاحقاً) . فوجدت ، والقرد يشخر ، أنه كتاب واقعي - تقني . وحين أقول واقعي ، لا أريد أنه يتحدث عن الواقع - الاّ على سبيل الخيانة التي سنعود اليها - بل انه يتحدث عن واقعة الكتابة . والواقعة هذه موصوفة فيه بحذر المقادير والمواقيت في دليل الطباخ الافرنجي (وهذه ليست شتيمة على الاطلاق) . تصير هذه شتيمة إذا نسيت أن أقول أن قدرك فارغة ، وأن ما تطبخه هو الجوع . هذا فارق لا تفوت فطنتك أهميته . إنما تدلي لنفسك بارشادات عالية . هنا : حاذر أن تشوط . . . . هناك : تكاد تفور . . . هنالك : قليل من الملح وتقع الواقعة . ولكن متى سنأكل ، يا عزيزي ، وماذا؟ لولا افتراسي ثلاث بيضات ورغيفاً ، هذا الصباح ، لآثرت مرق « الشوقيّات » . ولا ريب أن رينيه دومون مغفّل لأنه لم يوص جياع العالم الثالث بتناول « السفير » صباحاً ومؤلّفات سمير التنير ظهراً و« نهج البردة » قبل النوم .

أنا في إجازة . نمت الليلة تسع ساعات ، أفطرت على ثلاث بيضات . وليس الاّ الكتابة عن كتابك اللعين ما يعكّر صفو هذا النهار . الشمس لطيفة في عزّ كانون ، لا في الصفحة . أدرك الفارق فأقوم .

نعود الى الواقعية - التقنية . الواقع هنا هو ممارسة للكتابة مشغوفة بتحاشي أفخاخ متعددة ينصبها السياق المكتوب . هذا السياق هو جملة غير

محددة تماماً من النصوص القائمة . فلا غرو أن تضع عنواناً « كتابة تلقائية تكذب » . وذلك أنك تكتب وأنت في حال استنفار قريب من الخوف ، عالماً أنك تنقل قلمك على أرض مفخخة . لكن ثمة « غرواً » أن تكتب أنك تتخلل السطور متقطعاً . . . . فان صح أن سطورك متقطعة ، فأنت في ما يخصك ، دائم الحضور ، لا تغادر رأس قلمك لحظة واحدة « أنا » الـ Cogito . وأنت تعرف أن الـ « أنا » المذكورة لا تحول ولا يتفاوت حضورها ولا تتقطع . لهذا أجد أن العينين اللتين يطلقهما رفيق شرف الى خلف ، بعد جمعهما في جانب الرأس أو في داخله ، تقولان حقاً . ولهذا لا أعرف ـ على هذا الصعيد في الأقلّ ـ من أين جاءك وضاح شرارة بهذا الخفاء وهذا الخفوت ، ولا كيف سلمك رقبة الاعرابي لتفكها تواضعاً ، بينما تقول من أول الكتاب إلى آخره أنك تصنع عالماً ـ مثغوراً كأي عالم مخلوق ـ ولا تنسى مرّة أن تنصب خيمة « أناك » الالهية .

تتحرك هذه « الأنا » وحركتها هي الواقع . ولا يجمل بك أن ترد بأن الواقع هو الجبال والحيوانات وشعور النساء . فهذا يردنا أجيالاً إلى الوراء ، بينما يدور الحديث هنا في دائرة أناس متقدمين . استبعاد أحابيل الكتابة هو ما تقوم به فعلاً حين تكتب ما تكتب . ولما كنت لا تعدو ، ها هنا ، حديث هذا الاستبعاد فأنت تقيم تماثلاً بين الفعل وحصيلته هو ما أسمّيه الواقعيّة .

هذه الواقعيّة تقنيّة ، بمعنى متعدد . أحياناً بوصف الحركات التي تصنع مشهداً . أحياناً بالاشارة الى أن في وسع الحركة أن تصنع المشهد . أحياناً بتعداد الأعطال المحدقة بالكتابة وايحاء السبل الى تلافيها . وما أحسبك تحتاج إلى أمثلة :

الحالة الأولى : « دخلت الآن وصار باب من خلفك وأنت تتجهين الى الداخل فيصير مدخل يمتد وينتهي عند هذه النقطة . (-) » ص 30 .

الحالة الثانية : « أستحضر الربح أنظري » ص20 .

الحالة الثالثة : « أقاطع المقاصد الآن » ص29 « أفسر : لا معنى أنا لا أشير أكتب وهذه نقلة :» ص32 « والآن احترس / لقد همى في قصد فاحترس » ص44 الخ . . .

ويستحب التعريج هنا على مقدمة الكتاب . فهي تشير ، بما فيها ، إلى أن المقدمات تكتب عادة بعد الكتب وان كانت توضع في أولها . ماذا تقول المقدمة ؟ تقول ان على القارىء أن لا يعوّل عليك في اخراجه منها الى علاقة بك أخرى . فالكلمات فيها وعلامات الفصل والوصل لا ترسم ملامح شيء خارجها ، ولا ملامحك أنت ، لأنك أنت لا تعرف ملامحك ـ فأولى بالقارىء ألاّ يعرف ـ ولأن الضرورة ، متى خلت الكتابة الى نفسها ، تصير وهماً أو عطشاً ، في عيني القارىء ـ مضحكاً في عينيك أيها السيد . ثم تقول إنك تبادل القارىء علمه العنكبوتي بك جهلاً به وان « المساواة لا تغوي » ، ولا مساواة ، قطعاً ، بين من تعرض عليه التيه في احتمالاتك ، ولا يفرض عليك شيئاً ، في حقيقة الموقف ، إذ لا يصدق أحد من القراء أنك مهتم بمعرفة ما إذا كان ذكراً أم أنثى . تقدم المقدمة الكلمات أكراً من الهباء تلعب وحدها ، وتقدم القارىء طيفاً دخيلاً ذا مطالب ، من اللعبة ، تثير حنقاً طريفاً لا يعدو أن يكون ذريعة للضحك . تقدم المقدمة مكانة العلامة في الشعر ، من الشاعر والآخر والعالم ، وهذا ، بالطبع ، صلب المشكلة ، وهذا ما يجعل المقدمة مقدمة

ويجعـل القصائـد اللاحقـة تنويعـاً يستبعـد موقف الآخـر من نصوصـه (نصوص الآخر أي الجملة غير المحددة من النصوص) ، ويعلّـق الآخر بتوق يائس لا ضرورة له . (نحن استقلنا من الأحزاب ، يا عزيزي ، فمن أين نأتي بغرض لتوق الآخرين ؟) .

***

إلى هنا وكتابك ينتمي الى « الشعرية » (أستذكر عنوان تودوروف في « مواقف » الأخيرة) لا الى الشعر . شأنـه شأن الاشتـراكية العـربية في عنوان كتاب لصلاح الدين البيطار (لم أقرأ الا عنوان الكتاب المذكور فلا يعقل أن أكون جاداً) . أريد الآن أن أردّه شعراً ، وهذه مهمة شاقة ، برغم أن النتيجة حاصلة عندي سلفاً لأنني أحببت هذا الكتاب كثيراً ، ولأن بيني وبـين آل البيت عامـة الفـة لم أفلـح في انشائهـا بينـي وبين البحر . وما دمنا ذكرنا البحر :

« وفي النهار كنت أهدم
« قصرا
« بنيته في الغياب ـ
« وكانت يداك الزمن الذي أصبحت
« دقائقه حصى شاطىء يهجره
« البحر »

ص 57

هل يحتاج هذا المقطع إليّ لأردّه شعراً ؟ أم هذا :
« لا أوارب

« بل ألوح بعيداً تستعجلين مائدة
« وأستدرك قائلاً
« هذه تفاحة فمن يطرق الباب هذا
« مفتاح يضيع
« ويضحك العابر »
ص43 الخ . . .

عندك هنا كل ما تحب : الهدم والغياب والمحل والبعد والضياع ومن يضحك منك . وعندك أشياء أخر سنعود إليها . لنر الآن ما عندك في مكان آخر ، في المقطع الشهير الذي استعاده وضاح (قدماء الحزبيين لا بد من وضعهم في الحجر الدائم والا عادت البرامج تغويهم من أبواب خبيثة) ثم استعاده إعلان « النهار » :

« شعر واضح ليس مطلوبا
« (وضوحه)
« ليس صادقاً اليوم الأخير الحرف القادم
« ليس صادقاً الحرف السابق
« ولكن في حدة السيف رأس أكتب
« أكتب وليس فيئاً مجيئك ليس
« درباً ذهابك أكتب ـ انما أتخلّل
« السطور متقطعاً ، أوزع الأضواء
« أكذب
« من أجل أن تعني
« أو أغير المعنى » . ص34

ماذا عندك هنا ؟ عدم الوضوح أو عدم طلبه ، عدم الصدق ، عدم الفيء ، عدم الدرب . وقد نضيف التقطع (الكاذب في حالتك) والمعنى (الكاذب دائماً عندك) . . . . موعظة ؟ برنامج ؟ شيء لا أحبه أنا على أي حال . وعـدم هذه الأشياء هو ، طبعـاً ، دليل معاداتـك إياهـا في النصوص القائمة التي تكذب حين تثبتها ، فتتخذ أنـت موقفـاً هو عدم الصـدق وعـدم الـكذب حـين تنفيهـا وتثبـت ما ليس في يدك سواه أي الكتابة . ولعلّ هذا المقطع كان يحتمل لو جاء وحيداً في بابه . لكن جملاً أخرى (كريهة بلا مواربة) تمعن في جره نحو حالة الافتضاح : « أقاطع المقاصـد الآن » . . . « فقـد همـي في قصـد فاحتـرس » . . . . سبـق ذكرها . . . شخصياً أراوح هنـا بـين قرنفلة صائـب سلام ودرس « الظواهرية » الذي كنت ألقيه في الرمل الظريف .

وثمة شيء آخر (ما دامت أخذتني الآن سورة الشراسة) . وهو أنك حين تحصي مواقع الأعطال ، تحصيها أحياناً ، في جمل لا يجديها تعطيلها أي لا يكفي لردها الى حالة غير حالتها في النص المباد (نص الآخر) :

« والآن فاحْت ذكرى - تعبير اضطراري - »

(. . . .)   ص33

« يأسف النور . أعتذر . من يدري ؟ » الخ . . . . .

ولا يكفي الرد بأنك هنا مرتد الى كتابة تلقائية تكذب . فهذا من قبيل المبادىء .

حتى إذ عدنا الى مقطعي الصفحتين43 و57 (اللذين أحبهما) عنّـت لي مقارنة ببيتين من مالارميه سبق لي أن ترجمت أحدهما في نص سابق :

Ce lac dur oublié que hante sous la givre
Le transparent glacier des vols qui n'ont pas fui

نصبح في عداد من هم محدثو نعمة النفي إن حسبنا أن صيغة النفي وحدها هي ما يرعش بحيرة الجليد هنا . اذ لا غنى قطعاً عن البحيرة نفسها ولا عن النسيان ولا عن قبة الجليد ولا عن الشّف ولا عن أسراب الأوز . لا غنى عن شيء هنا ولا أقصد أن ثمة ما كان ضرورياً هنا قبل حدوثه في الكلام .

وإنما النفي هو ما يحيل المشهدكله الى محسوس - سري لا يحسن بسطه تحت أبصارنا إلا مالارميه . وقد سبق لي أن قلت إن عندك في المقطعين السابقي الذكر هدماً وغياباً وضياعاً ، الخ . . . . على أن هذا وحده ما كان ليكفي لولا القصر وحصى الشاطىء والبحر واليدين والمائدة والتفاحة والباب والمفتاح والعابر ، وحتى الزمن ، أي لولا أن النفي في « ألوح » أو « أهدم » الخ . . . يخالج شبكة محسوسات ليقدم مشهدها ويعطله في آن واحد . اذ لا شعر يا عزيزي بلا تفاح ولا أوز ولا عابرين ، وإذ « أنا » و« أنت » دونما مشهد (مختل أو حتى مستحيل) خليقان بـ « الخطاب في المنهج » ، وهو خطاب بليغ لا يفضي شكه الأثيري الى أي شعر .

تصح أيضاً مقارنة بيتي مالارميه أو مقطعي الصفحتين 43 و57 بمقطع الصفحة 34 شعر واضح (. . . .) الذي لم يكن مطلوباً لا هو ولا وضوحه . حين تكتب :

« أكتب وليس فيئاً مجيئك ليس
« درباً ذهابك أكتب (. . . .) »

تقدم مثالاً من نفي لا طائل شعرياً تحته . فالنفي هنا باتّ ، وكونه

رفضاً لجبران خليل جبران أو لمحمد شمس الدين ، لا أدري ، لا يجنبه مغبة الاستقرار النثري ان لم نقل الرياضي . كان لا بد لـ « ليس » من شيء تقرضه ، ببعض الصعوبة ، غير هاتين العبارتين الموجودتين ، كتابة ، إلى حدّ يجردهما من أية قدرة على المقاومة .

أخلص الى القول إنني أرى هذا الكتاب متفاوتاً . ولا أخلص بالطبع الى تحريم أي من حيلك السابقة الذكر . لا حضورك في النص ولا حذرك من المقاصد ولا اعتماد النفي . . . ولا النحو ـ بصيغة أعم ـ الى الحرص على المكانة التي ترسمها « الشعرية » للعلامة . . . ولا ادخال الشعرية نفسها ـ وهو ماثل في ما سبق ـ الى النص ، بحيث ينشأ مسرح أو حلم ، ويرتد الواقع ممارسة للكتابة البحتة . فالتحريم أو التحليل هنا أمر لا يبت إلاّ حيال النص الماثل . وإذا أنا نفرت من مقاطعة « المقاصد » ، فلا يمنعني ذلك من الجري الى دهشة صافية من غايتك حين جعلتها « دابة للنزهة » ص 30 . إنما تتسبب في النفور تعرية القواعد أحياناً مع غياب شفيع كان له أن يأتي ـ ان لم يخرج من مزاولة المحسوس ـ من تصدر الجرس اللفظي ، وهو هنا غير متصدر في الأغلب (بهذا المعنى أفهم كلام وضاح على الخفوت وأقره) .

ويتأتى التفاوت أيضاً من تردد بعض الموروث الجديد من الشعر رجعاً تلقائياً للنص في أحيان قليلة وغيابه في المواضع الأخرى . أولاً لم أدرك وجه المقارنة مع أبو شقرا (في مقالة وضاح) لأن هذا الأخير ينشىء الازدواج داخل الكتابة من ادخال العجيب في نسيج اليومي ، لا من متابعة عمل الكتابة في النص المكتوب (وهو ما تفعله أنت) . ثانياً لم أستطع الحؤول ، في مواضع قليلة من الكتاب ، دون عودة صدى أدونيسي واضح ، رغم أن الغفلة تدهمني كلما حاولت قراءة نص أساسي

لأدونيس ، فلا أكمله . مثلاً :

« فتباعدي أيتها الأقطار أستعد انسحابي
« تباعدي أيتها الأقطار أواصل وداعي »
ص47

أو
« ترحلين شمسا
« تذيب
« وهما
« ليدخل الماضي
« حزنا وحلماً »

ص56

ذاك ما سمّيته « الخيانة » في مطلع هذه الرسالة (أنا « أخون » بانتظام ، لكن « المحاكاة » الكاذبة هي أسلوب في مقارعتي لنص محدد أجده أكثر حيوية من مقارعة نصوص غير محددة الوجه . . . ومن أحاكيه هو دائماً خصمي وان كنت أحبه قليلاً) .

تعرف ، أيها السيد العارف ، ثقة الكلام بنفسه وتضحك منها . وأنا أسمع بسرور هذا الضحك من حديثك في «السفير» الى هذه النقطة . وسروري هو عذري عندك وهو بلا ريب (عدنا الى الاعتداد ، نعود دائماً أيها السيد) . . . . إذن هو ، بكل يأس ، عذر مقبول .

***

18-1 قبل الظهر

بدت لي مسألة « الموسيقى » شاغلاً لبالك . وذكرت لي مرة سترافنسكي وشتوكهاوزن فصرعتني ، أيها السيد ، لأنني لا أعرف شيئاً من نسب هذين السيدين ، فلا يسعني إلاّ الاشادة بفضلهما المجهول عليك . ومرة أخرى توافقنا على أن طول الأبيات وقصرها وتسكين أواخرها أو تحريكها أمور متصلة بالتنفس . وهو اكتشاف ـ على النقيض من فضل السيدين أعلاه ـ لم يصعب عليّ تحصيله بمفردي لأن التنفس من عاداتي المألوفة . وليس في نيتي التبسط في أمر الشهيق والزفير ، فذاك يحتاج بطبيعة الحال ، الى استعادة الكتاب من أوله الى آخره استعادة تلتزم هذه المرة قواعد التمارين السويدية . أكتفي باشارة واحدة ، وهي ان الناس يختلفون من حيث طول النفس وقصره ـ فلا تنتظر أن تقيس سوى أنفاسك الطيبة ، وانتظر أن تنظّم ، أيها الفوضوي الكبير ، تنفس الآخرين ـ وهي أيضاً ان الحركة أو المقطع الصوتي قد يأتيان في آخر السطر لكسر الكفاية وقد يأتي السكون لمنع حدوثها . فيكون عليك أن تلقي سماعتك جانباً ، أيها السيد ، لأننا فتحنا لك مخيلة قفصنا الصدري ، وهذا هو الفتح المبين .

لكن قياس الأطوال لا يفسرّ وحده موسيقى الجمل أو القطعة . ففي السلسلة الصوتية كمّيات أخرى ، وأنت أدرى . من تتابع الحروف ـ ونسقه ـ بصفاتها الحسية الحركية ـ مفصّلة ـ الى تتابع الكلمات ـ ونسقه بصفاتها الحسّية ـ الحركية ـ مجملة . ولكل نسق جدّته . ولكل نسق أيضاً رجعه الى المأثور في بابه ، أي النمط ، وموقفه من النمط . وهذا هو شأن الانساق المتلابسة أيضاً . فلا تستبعد سلفاً أن يكون الموقف هو الجدة نفسها .

يا سيد نحن أهل وعشيرة ، فدعنا من السيدين الغريبين أعلاه واسمع :

« أستحضر الريح انظري ! » .

هذه جملة تحبها أنت وأحبها أنا أيضاً . والقصيدة التي هذا مطلعها هي الوحيدة تقريباً التي ما زال في وسعي أن أستحضر صوتك وأنت تقرأها ، لأنك تقرأها على نحو جد فارق . وأنا أوافق حجّة القناني السيد هيثم الأمين (حصان طروادة الذي هرّبك في بطنه المعتق هوميروسا فما أصابه منك إلاّ مئة من أعقاب أخيل ، كتابة تلقائية تكذب) على أن شعرك معدّ أصلاً ليرتل ترتيلاً . الجملة أعلاه ذات حضور صوتي بالغ . تعرف لماذا ؟ دعنا من الغريبين أعلاه يا سيد . أكملها لك ؟

أستحضر الريح انظري!

تبرطشاً بعنتر !

هذا بيت كِامل ـ لا زحاف ولا من يزحفون ـ يجري على مستفعلن مستفعلن أي انه مجزوء من الرجز ، بحر الميادين ، أقرب البحور الى ادراك الأجراس العالية . كنت إذن ترتجز ولا تعلم . ولذا خطر لي عنترة الذي قصرت عزيمته الماضية عن استحضار الريح وكان يترك لأخيه شيبوب أن يسابقها . لا تقلق لأمر الرجز ، فما في الأمر عيب ، لأن الكل يرتجزون ، في المقهى ، ورجزك يسخر من رجزهم لأن استحضارك الريح قبض ريح ولا أحد ينظر ، فهذا إذن رجز فارغ . دعنا ألآن نحصي ما احتوى عليه هذا الفراغ .

همزة قطع (تقطع الصمت السابق) . سين خرساء (تستعيد الصمت في دعوة الى الاصغاء أو النظر) . حاءان (تفيدان « التماسك في

الخفاء » على مذهب العلايلي ، إما لأن الريح خفيّة شديدة وإما لأنها من غور بعيد ، أي من الحلق) . تاء وضاد وظاء تحدث الثنتان الأوليان منهما جهداً يزيد من الأولى الى الثانية ثم يتراخى أخيراً في الثالثة ، مع إمكان النظر ، وكأنه يخرج من نفسه أي من الضاد) . ثلاث راءات (تفيد التكرار ، عند العلايلي أيضاً ، لأن على الأوليين منها أن تدحرجا نفسيهما مراراً لتحصل الريح ، شأن قرقرة النفس في ماء النارجيلة) . ياء مديدة ساكنة تطلق الراء الأخيرة في مدها أي في حركة الريح أو في مدى النظر . نون قبل الظاء وقبلهما همزة وصل أستطيع أن أجد لهما وظيفة ، ان أحببت ، لكنني غير مصرّ .

وأستطيع أيضاً أن أزيدك أوهاماً أخرى . ولكن ما الحاجة ؟ عندي هموم كثيرة غير كتابك ، والطقس جميل ، اليوم أيضاً ، (كان بائساً أمس فكتبت معظم هذه الرسالة) وأنا عائد بعد غد الى العمل وأريد أن أخرج بسرعة من هذا المقهى ومن هذه الرسالة . هكذا أنا يا طلال ، قليل الحذر . يقولون امش فأمشي (قلت أكتب فكتبت) لا أطلب أجراً ولا كثيراً من الايمان ، أطلب بعض الأمل في أن لا يكون المشي مضراً ، وأحياناً لا أمشي ، لا على سبيل الحذر ، بل على سبيل الكساح ، هكذا .

طيّب ، نكمل قليلاً :

« هو المطر

« الحامل

« منقطع الرجاء انظري

« هذا هو الماء

« هذا هو الحجر

« فاغتسلي الآن

« هو المسامح الطقس الجميل (. . . .) »
ص 20 - 21

نحن أهل وعشيرة يا سيد . فأصغ الى المئذنة قبيل الفجر :

« القدوس ، الجبّار ، القدير ، الغفور ، الرحمن ، الرحيم (. . . .) »

ها أنت إذن ، بعد سورة الرجز الفارغ ، تسبح بغير الأسماء الحسنى . أعرف أنك ما تزال غير مقتنع . والسبب أنني لم أقل بعد أن التسبيح هنا يقطع رتابة المئذنة ويخفيها في أنغام « عزيزة » . وإلاّ فما هي « مط » في « المطر » و« قط » الأقوى منها في « منقطع » و« طق » وهي الحاسمة في « الطقس » ؟ ما هي هذه ان لم تكن نغم الطبلة الذي ينقل حركة سامية جمال ـ أو أي درويش آخر ـ من الانسياب الى الحطم ؟ ما زلت غير مقتنع ؟ ولا أنا .

يقول وضّاح إنك لا تقول من الكلام أثقله ، وهذا صحيح . وإنك لا ترتقي من المكان أعلاه ، وهذا أقل صحة بكثير . ويقول أيضاً إنك لا تخطب . وهذا لا أثر فيه من الصحة . فأنت لا تكاد تغادر الخطابة . اسمع عبد الناصر : « هذا هو طريقنا وهذه هي إرادتنا أيها الأخوة » (أنا أضيف : فاغتسلوا الآن) . واسمع أم كلثوم (هل هذا علي محمود طه ؟) : « هذه ليلتي وحلم حياتي » . هما قابضان على شيء معد لرفض الحركة أو التعديل على اللحظة التامة أو على الخط الواضح . اسمع الآن طلال الحسيني : « هذا هو الماء ، هذا هو الحجر » . أي لا شيء .

من الرجز الفارغ الى التسبيح الفارغ الى الرقص الفارغ الى الخطابة

الفارغة . هذا كله عربي ، يا سيد ، وأنت لم تشرفنا من وراء البحر بل من بيت النبوة ومعدن الرسالة . وما تجوّفه أخذته كله منا وكان فارغاً أصلاً ـ تعرف ذلك ـ وكنا فارغين . فإياك أن تغادر هذا المكان ، يا مجنون ، يا قرد ، يا واقعي ، يا تقني ، يا ملتزم ، لأننا كنا معك في الشعر أحياناً ، وكان لنا أن نكون فيه ، بلا تقطع ، لو أنك تكرمت بمزيد من الرذاذ وحصى الشواطىء .

***

18 - 1 بعد الظهر

لا أحب لهذه الرسالة ، وقد كتبتها لأضحك منك ، أن تقف عند الفاجعة الانشائية التي في الجملة السابقة فساعدني لأجد لها نهاية خافتة. (« من أي صوت أتت / تمتمات الخفوت ؟ » لاحظ كيف يجري جبران هذا البيت على بحرين معاً) . كنت أريد ، في صدد كتابك ، أن أحدثك عما كتبته أنا وعن شعر بدوي الجبل ، (أم أنت الذي كنت تريد ذلك ؟) وكنت أريد أن أبسط لك مزاعمي عن تعدد أشكال التفاوتات التي ينجم عنها الشعر . . . . وفي خاطري أيضاً عبارات أولى عن صلة الشعر بالزمن وعن معنى معاصرته ، إن كان لها داع ، وعن امرىء القيس بصفته شيئاً من الكلام اليومي يقبل ويستبعد في الشعر شأن « النهار » وياسر عرفات وأدونيس . وهذا الحديث ـ عنّي طبعاً ـ كان من شأنه أن يكون الجانب الوحيد المفيد لي (أم لك ؟) في هذه الرسالة . لكنني ضجرت من هذه الرسالة . . . أضف إلى ذلك أن معرفتي بما أكتب (أو بالأحرى بما كتبت) يصعب أن تكون شيئاً غير شراذم جمل متناثرة ، وإلاّ

لم تعد مأمونة العاقبة . فلأدع القرد اذن لغفوته الزائفة بعد أن كفّ عن الشخير . ولتكن هذه الرسالة كلها لك (أم لي ؟) . ولأنهض في طلب القهوة قبل أن تعود هند ومي من المدرسة وعزّة في أثرهما .

صن رايز ـ البيت16 -18 كانون الثاني1979

أحمد بيضون

الفهرس

الموضوع **الصفحة**

هذا الكتاب

يجمع ما بين هذه المقالات انني كاتبها وانها تتخذ كلها من النصوص مواضيع لها وانني أقول فيها أشياء قليلة (. . .) . فما هو إذن ذلك القليل ؟ ان مفهوم الأيدلوجية غث ما لم يطابق مفهوم نظام الممارسة كله (لا (. . .) حجابه وحسب) . وأن تناسل صور التنظيم الاجتماعي تناسل حر ، فلا يحيط السابق منها باللاحق(. . .) قبل أن يتحقق. وأن الوضع المفتوح على الهاوية لا يعرف ، بالتالي ، في أي جانب منها سوف يستقر . وأنك لا تعرف قوماً ما لم تعرف ما يصنعونه من الزمن والموت . وأنه لا يسعك أن تصنع خيراً إلاّ ضد الجماعة . وان عليك الرفق بالجماعة لئلا يحول خيرك الرجراج شراً مرة أخرى . وأنك لن تخرج من هنا أبداً إلاّ أن تخرج محمولاً على الأكف ،حياً او ميتاً . وأن الجدل هو أولاً جدل اللحم والطماطم (. . .) . وأنه لابد من العودة الى الأصول لنبصر خواءها في ما نصنع . وأنه من المستبعد ان يكون الناس أشجاراً أصلاً ومن الخطر أن يكونوا أشجاراً مقلوبة فروعها في التراب وأصولها في الفضاء . وأنه لا يغيّر الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم عن غير قصد . وأنه لا بدّ أنهم قصدوا تغيير شيء ما ولكن ما تغيّر شيء آخر . وأن ما يتبقى لنا في الحرب هو تخيل أناس مرهفين .

(من المقدمة)

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع